AUTOBIOGRAFIA INTELLETTUALE

★

LA MIA FILOSOFIA

★

TESTAMENTO FILOSOFICO

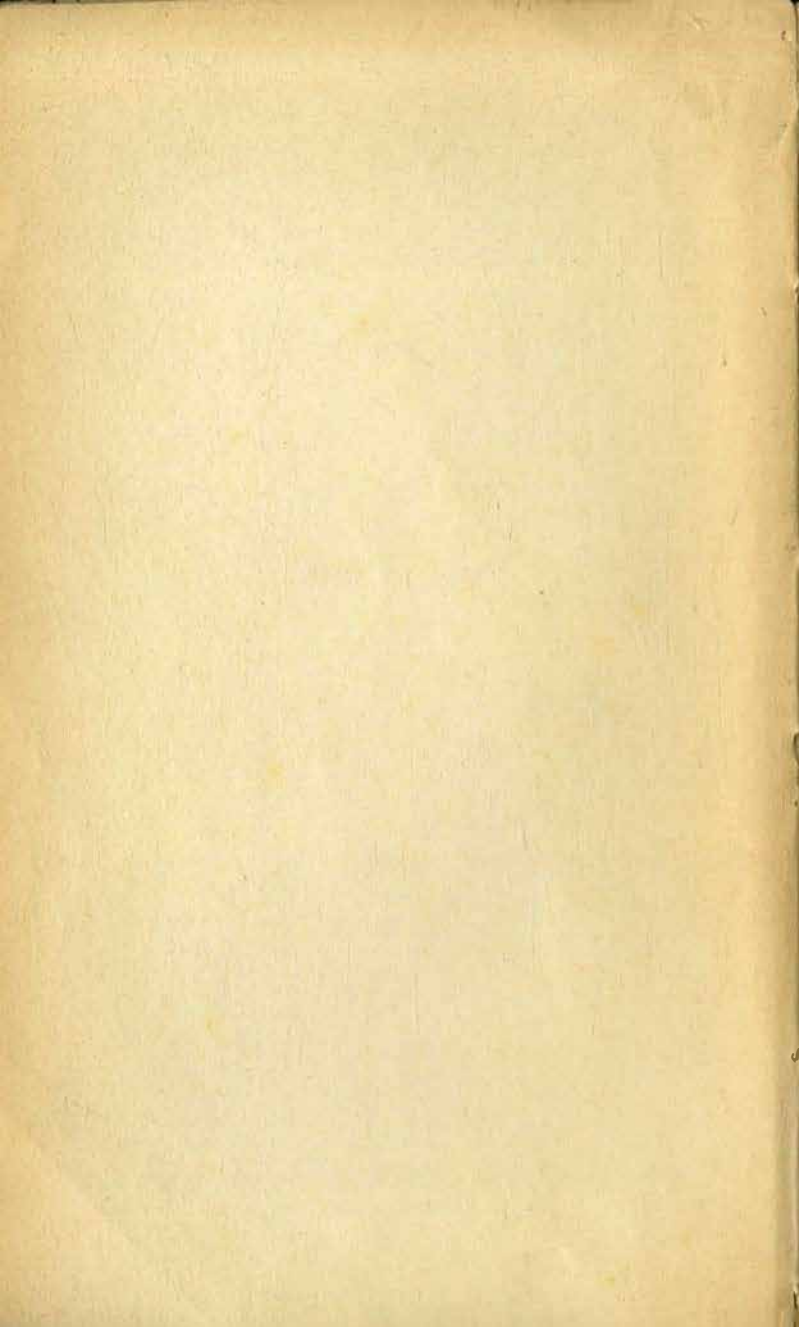
di

GIUSEPPE RENSI

> Höchstes Glück der Erdenkinder
> Sei nur Persönlichkeit.
> Jedes Leben sei zu fühern,
> Wenn man sich nicht selbst vermisst;
> Alles könne man verlieren
> Wenn man bliebe, was man ist.
>
> GOETHE

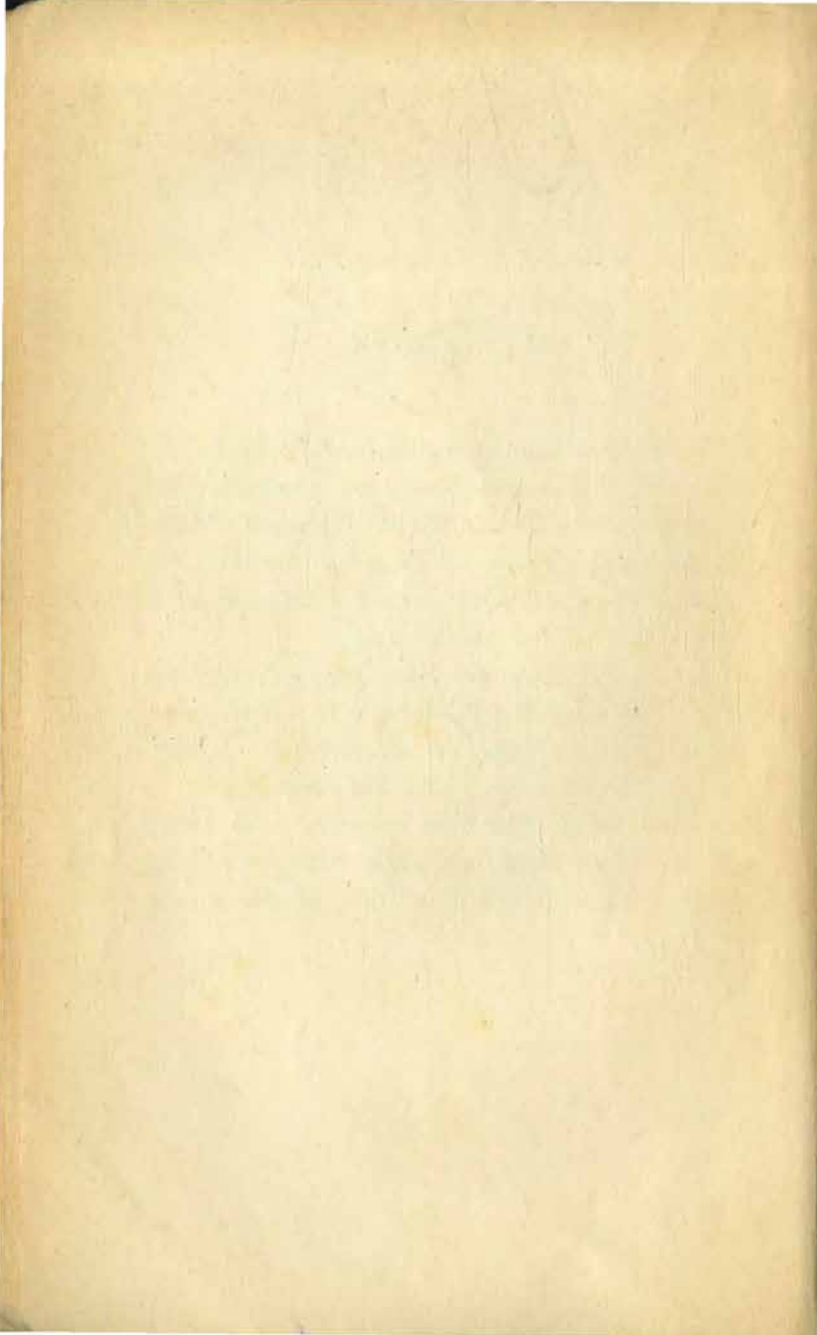
> Γένοι οἷος ἐσσὶ μαθών.
>
> PINDARO

MILANO
EDIZIONI CORBACCIO

Sibi et suis

AVVERTENZA

L'esposizione autobiografica, che forma la prima parte di questo volume, era comparsa, nel suo nucleo essenziale, in Rivista d'Italia e d'America *del Maggio 1926, col titolo* La Mia Filosofia. *Nell'attuale riproduzione, essa è stata completata e proseguita sino al giorno d'oggi.*

La seconda parte del libro presente, che qui porta il titolo La Mia Filosofia, *è la riproduzione, notevolmente ampliata, del volumetto* Lo Scetticismo (*Milano, Athena, 1928*) *ora esaurito.*

Il Testamento filosofico *apparve, nella forma con cui è qui ridato anch'esso con qualche aggiunta, in* L'Idealismo Realistico, *ottobre-novembre 1937.*

AUTOBIOGRAFIA
INTELLETTUALE

L'indirizzo scettico del mio pensiero era già chiaramente formulato nel primo libro di filosofia che ho pubblicato, *Le Antinomie dello Spirito* (Piacenza, 1910). Esso contiene *in nuce* la traccia d'una parte di quella che fu poi la mia produzione successiva. In esso però, come nell'altro quasi contemporaneo *Sic et Non* (Roma, 1911), il titolo del quale esprime già chiaramente da sè il pensiero scettico che domina il libro, la vena scettica era commista con una vena religioso-idealistico-mistica, che si è poi in me, come vena « idealistica » (nel significato filosofico-tecnico di questa parola), estinta, e come vena religioso-mistica durante un lungo periodo assai attenuata (quantunque io sia sempre stato suscettibile di sentirmi vibrare anche questa corda); per poi da ultimo, come vena religioso-mistico-scettica, ritornare a galla. Ad essa sono dovuti alcuni miei scritti di quel periodo o del periodo immediatamente successivo, e di essa si risente grandemente anche il mio volume *La trascendenza, studio sul problema morale* (Torino, Bocca, 1914), sebbene anche in questo il motivo scettico sia sempre e largamente presente,

poichè esso mette vivacemente in luce le antitesi irresolubili che, specialmente nella sfera etica, erompono dalla stessa concezione idealista ad infrangere la pretesa assolutezza dello spirito e a rendere impossibile di ricavare dall'assolutezza e universalità meramente formale dello spirito medesimo una qualsiasi concretezza morale. A questa fase appartiene anche *Il Genio Etico ed altri Saggi* (Bari, Laterza, 1912); libro che risente ancora di inesperienza dottrinale, ma che nel suo concetto fondamentale (riguardo a Platone) credo tuttora che colga nel segno, tanto che quel concetto è lo stesso che, in fondo, domina in uno dei miei ultimi libri, *Motivi spirituali Platonici* (del quale è detto più avanti). Appartengono pure a questa fase le mie traduzioni di *Lo Spirito della Filosofia Moderna, Il Mondo e l'Individuo, La Filosofia della Fedeltà* di J. Royce (Bari, Laterza, 1909-10, 1913-16, 1911), e quella della *Logica di Hegel* di Hibben (Torino, Bocca, 1910), nell'introduzioni alle quali traduzioni, specialmente all'ultima, è formulato il mio pensiero di questa fase; nonchè l'edizione, da me curata, pure con prefazione, del libro di Marsilio Ficino *Sopra lo Amore ovvero Convito di Platone* (Lanciano, Carabba, 1914); e infine l'opera che ho svolto come redattore-capo della rivista *Coenobium* di Lugano.

Ma fu mentre ero all'Università di Messina, intorno al 1916, che acquistai io stesso piena con-

sapevolezza dell'indole scettica della mia mente e che gli sparsi ingredienti scettici sempre stati presenti nel mio spirito, vennero a fondersi in un tutto armonico e completo. E ciò che produsse in me questa « illuminazione » fu soprattutto la guerra.

La luce sotto cui io vidi la guerra fu la seguente. Tutti noi, popoli combattenti l'un contro l'altro, avevamo *ragione*. A ciascuno la *ragione*, proprio la *ragione*, forniva inesauribili *ragioni*, a sostegno dei principî da cui partivamo, principî opposti e contrastanti, ma ognuno provveduto d'uguale sovrana e incontrollabile legittimità (principio di nazionalità, confini geografici, necessità di difesa militare, compagine statale storica, diritto di espansione e d'egemonia d'una forma di civiltà superiore). A ciascuno di noi, popoli in guerra, la *ragione* avrebbe continuato *per tutta l'eternità* a fornir *ragioni* per la nostra tesi. Cioè, le ragioni sono in incolmabile contrasto, e la persuasione (ossia la confluenza di esse ad unità) non è possibile; cioè ancora, la ragione totale è in sè scissa nè può trovare in sè il criterio e la decisione per superare la sua propria scissione, ed è quindi per decidere costretta a ricorrere a un fatto extrarazionale, come la guerra. Non dei capricci dei re, o delle cupidigie del capitalismo, o delle ambizioni del militarismo, ma di questo fatto che la ragione è non *una*, ma *più* antitetiche, che que-

ste *più* ed opposte ragioni sono certe sino al sangue e alla morte delle loro *ragioni,* e ciascuna sente che cedere circa queste sarebbe *rinunciare alla ragione,* di tale fatto la guerra è l'effetto e la prova. Il simbolo dell'umanità e della ragione è dunque offerto da Eteocle e Polinice, nella tragedia d'Euripide, i due fratelli che hanno entrambi irriducibilmente ragione e *appunto perciò* non possono a meno di uccidersi a vicenda.

Queste idee svolsi in una conferenza che tenni nel 1917 alla Biblioteca filosofica di Palermo, indi feci uscire ampliata nella rivista romana *Bilychnis,* e poi pubblicai, ancor maggiormente ampliata, come prima parte del mio libro fondamentale *Lineamenti di Filosofia scettica* (Bologna, Zanichelli, 1ª ediz. 1919, 2ª ediz. 1921); e nella prefazione alla traduzione delle *Istituzioni Pirroniane* di Sesto Empirico, eseguita da Stefano Bissolati, traduzione di cui curai allora l'edizione (Firenze, Le Monnier, 1917) con soddisfazione del figlio Leonida, allora ministro, del quale aggiunsi in appendice lo scritto *Il principio logico dell'Ascetismo.*

Ma immediatamente dopo vidi (in ciò certo illuminato dalla guerra interna, cioè dalla lotta dei partiti, diventata nella nostra età così aspra, cruda e recisa, e in cui ogni partito è infallibilmente certo della sua apodittica *verità,* diametralmente antitetica alla *verità* dell'altro) come tale assoluta scissione in sè della ragione non abbia luogo sol-

tanto nel caso della guerra, ma pervada tutta la vita e il pensiero umani e ne costituisca l'essenza. E anzitutto il diritto (a cui precedentemente avevo dedicato due saggi, meri tentativi, prevalentemente critici, *Il Fondamento Filosofico del Diritto*, Piacenza « Pontremolese », 1912, e *Formalismo e Amoralismo Giuridico*, Verona, Cabianca, 1914). L'osservazione che, secondo Senofonte (*Memorabili*, I, 2), Alcibiade fa a Pericle, che cioè la legge, pur votata dalla moltitudine contro pochi « senza averveli persuasi », è sempre « violenza piuttosto che legge », tale osservazione è l'anticipata invincibile confutazione degli sforzi dei metafisici, da Rousseau a Kant e seguaci, per identificare, tanto nel campo politico quanto nel campo morale, legge e libertà, per dimostrare (mediante le costruzioni puramente formali e vuote della « volontà generale » in Rousseau e dell'« eigentlichen Selbst » in Kant, dello « spirito obbiettivo » di Hegel, delle istituzioni politiche come universalità del volere nel Green, delle istituzioni come idee etiche nel Bosanquet, ecc.) che la legge è ciò che la ragione universale o assoluta veramente vuole, ossia il suo libero volere, la sua libertà. Dal contratto in generale, e da quello matrimoniale in ispecie, le disposizioni che riguardano il quale sono appunto dirette a sottoporre a forza una ragione in quanto, avendo una volta voluto, ora non voglia più; alla vita interna dello

Stato dove l'osservazione dimostra l'antitesi insuperabile tra Stato e totale libertà, e dove solo mediante l'ipostizzazione delle parole « popolo », « Germania » « Francia » (come nelle frasi « il popolo vuole », « la Germania dev'essere punita per aver voluto la guerra » e simili), si riesce a palliare il fatto che non esistono nè « popolo », nè « Germania », nè « Francia », queste pretese « universalità » unitariamente volenti, ma solo uomini diversamente volenti, la volontà di alcuni dei quali soggiace, nella votazione o formazione delle leggi, costituzioni, disposizioni, a quella di altri dai primi non riconosciuta nè accettata, respinta proprio dal loro « eigentlichen Selbst », e ciò tanto più recisamente appunto quanto più ognuna delle parti è in buona fede; alla vita internazionale, dove è evidente che l'espediente col quale si pretende conciliare legge e libertà, quello del plebiscito e dell'autodecisione dei popoli, porterebbe logicamente, secondo una espressione del Leopardi, alla dissipazione della « stirpe umana in tanti popoli quanti saranno uomini »; tutto dimostra che non c'è una ragione universale *una,* che essa è in sè irremediabilmente scissa, è *più,* e che quindi, per uscire dalle antitesi che essa stessa crea e in cui si avviluppa, una misura e disposizione di mero fatto, fatto extrarazionale e cieco, è sempre indispensabile.

Ciò non vuol dire che sempre occorra ricorrere

alla violenza materiale (e tanto meno che ciò giustifichi la capricciosa violenza individuale). Lo stesso voto che in un'assemblea deliberativa chiude la discussione è una tale misura di mero fatto extrarazionale. Se le ragioni si fondessero nella ragione *una,* non ci sarebbe più bisogno di voto. Il voto significa: ora basta, *ragionare* ulteriormente è inutile. Il voto dice: « sì », cioè « così », « sia così », *sic, sic volo sic iubeo,* e, esattamente, *sit pro ratione* (cioè in luogo delle ragioni che è inutile oramai continuar a scambiarsi) *voluntas.* Ciò non vuol nemmeno dire dispotismo, anzi il contrario. Appunto perchè, secondo questa concezione, la soluzione che si impone con la forza è una delle molte che hanno *tutte del pari* sede nella ragione; appunto perchè essa si impone con la forza per la disgraziata circostanza che la ragione non ha in sè la capacità di determinare univocamente la decisione; appunto perciò la soluzione che si impone sa che, pel fatto che essa possiede la forza per imporsi, non è maggiormente ragione di quel che sia la soluzione eliminata dalla forza; e quindi restringe l'applicazione della forza ai soli *pochissimi* punti *essenziali,* lasciando su tutto il resto libero campo al non conformismo; e ciò al contrario dell'idealismo, il quale, pur titolandosi filosofia dell'assoluta libertà, poichè identifica la sua visuale con la ragione in sè, è spinto necessariamente alla tirannide.

Siffatta mia concezione, adunque, non è altro se non la rinnovazione in termini moderni della dottrina dei Sofisti, di Hobbes, dei volontaristi. Cioè: la ragione, cavando unicamente dal suo proprio fondo (ossia in quanto pura, e quindi in condizione di assoluta autonomia), non può approdare ad alcun principio proprio delle ragioni di tutti, vale a dire della ragione in sè. Nessun principio siffatto esiste (proposizione da intendersi, naturalmente, *cum grano salis*: si capisce che essa non tocca, nel campo teoretico, per esempio, gli assiomi matematici, o, nel campo politico-sociale, le condizioni primordiali della vita fisica e civile, quelle che Dante chiamava le *regulae communes*, i « diritti dell'uomo »). Perciò occorre l'intervento del fatto di « volontà », ossia di mera forza, per determinare la scelta in quella raggiera di soluzioni, che nel campo della ragione (almeno di quella umana) sono *isostenicamente* possibili. La ragione, inoltre, che, in quanto pura, non può offrire una soluzione univoca, è e dev'essere determinata, qua e là diversamente, dal fatto empirico ad essa esteriore, extrarazionale: assetto territoriale, ordinamento economico, la prevalenza d'una classe, la conformazione sociale e il costume che ne nasce, ecc.

Questi pensieri formano il contenuto della seconda parte, intitolata *Il Diritto,* dei *Lineamenti di Filosofia scettica,* del volume *La Filosofia del-*

l'Autorità (Palermo, Sandron, 1920) (uscito più tardi in edizione spagnuola con diversa prefazione e importanti aggiunte; Barcellona, ed. Jason, 1930) e delle sue inseparabili appendici *Autorità e Libertà* (Roma, Libreria Politica Moderna, 1926) e prefazione alla 3ª edizione di *La Democrazia Diretta* (ib. 1926).

Le prime due edizioni di quest'ultimo libro uscirono entrambe nel 1902 (Bellinzona, Colombi) sotto il titolo *Gli « anciens régimes » e la democrazia diretta.* In tali edizioni, questo libro è il secondo che ho pubblicato. Ma i miei primi scritti, le mie « prime armi », sono contenute nel volume *Studi e Note di Filosofia, Storia, Letteratura, Economia politica* (Bellinzona, Colombi, 1903) che raccoglieva saggi usciti precedentemente, sopra tutto in *Critica Sociale* e *Rivista Popolare.* Giacchè in tale epoca mi occupavo ancora attivamente di politica, che era stata la mia grande passione iniziale: attività politica che abbandonai totalmente dal 1911 in poi. E di quel mio interesse fu allora frutto anche l'opuscolo che, col titolo *Una Repubblica italiana*: *il Canton Ticino* (Milano, Critica Sociale, 1899) dedicai all'esame delle istituzioni di quel Cantone, dove in quegli anni dimoravo. A questo ramo della mia attività di quel tempo appartiene anche l'edizione che ho curata del libro di Carlo Pisacane *Come ordinare la Nazione armata,* a cui premisi un'abbastanza am-

pia prefazione (« Biblioteca Rara », Palermo, Sandron 1901).

Ma i pensieri radicalmente antidealisti esposti nei libri più sopra nominati dovevano integrarsi con una polemica antidealistica, quale feci con *Polemiche antidogmatiche* (Bologna, Zanichelli, 1920), a cui si ricongiunge la critica più temperata che formulai poi nello scritto *B. Croce und seine Philosophie* in *Monistische Monatshefte* del luglio 1930).

* * *

Se però fino a questo punto siffatta visuale della scissione in sè della ragione, ossia della sua non universalità, ma *pluriversalità*, mi si era confermata nell'ambito politico-sociale (ai fatti particolari del quale feci applicazioni di tali idee, o in essi trovai conferme di queste, negli scritti effimeri prima pubblicati su vari giornali, il *Popolo d'Italia*, il *Secolo*, la *Sera*, il *Resto del Carlino*, l'*Azione* di Genova, il *Piccolo*, *Gerarchia* ecc., poi raccolti nei tre volumi *L'Orma di Protagora*, Milano, Treves, 1920, *Principî di Politica Impopolare*, Bologna, Zanichelli, 1920, *Teoria e Pratica della Reazione Politica*, « Stampa Commerciale », Milano, 1922), ora la luce di tale concezione, che mi era nata su dai fati, si spandeva

ad illuminarmi tutta la vita dello spirito e tutta la sfera della filosofia.

Già, intanto, ancora nell'ámbito delle cose sociali, l'antitetica insormontabile della ragione, l'impossibilità in cui questa, in quanto pura ed autonoma, si trova di metter capo ad un principio universale, la necessità cui sempre soggiace di farsi improntare qua e là variamente (spezzandosi quindi in *molte* ragioni) dal mero fatto esteriore, mi si ribadivano tipicamente nella cocente questione del lavoro. Il quale è in sè sempre schiavitù, perchè, come bene aveva visto lo Schiller, l'uomo è uomo solo quando giuoca, solo il giuoco è autonomia, solo esso quindi razionalità. Ogni soluzione che si dia alla questione del lavoro è quindi sempre irrazionale, non scaturente dalla pretesa ragion pura ed autonoma, ma determinata da una questione di fatto, da una situazione meramente empirica; dunque, sempre, insieme giusta ed ingiusta, in quanto a seconda delle situazioni di fatto dei tempi e dei luoghi, adeguata a talune e inadeguata ad altre delle esigenze che in quel problema si affacciano. La visuale circa il problema del lavoro della classe che conquista la predominanza diventa *il* diritto, senza essere *più giusta* per aver vinto di quel che sia *più ingiusta* l'altra per aver perduto, perchè non esiste una *giustizia in sè* a cui il moto autonomo della ragione *pura* metta necessariamente capo. E così circa il

problema, non più soltanto sociale, ma sociale e psicologico insieme, dell'amore. Nulla rivela meglio l'intima spezzatura della ragione. L'amore è sforzo per l'unità; ma, quanto più esso lungo la vita dell'umanità si raffina, tanto più l'unità diventa impossibile e per lo squilibrio della « bilancia amorosa » tra i due sessi, e per il divergere dell'amore sensuale e dell'amore spirituale, e per la mancanza di coincidenza temporale nel sorgere e nel cessare dell'amore, e per l'impossibilità che il sentimento d'amore sia ricambiato nel preciso significato ed aspetto con cui avverte in sè l'amore chi il contraccambio richiede. Anche qui dalla ragion pura non esce nessuna soluzione, perchè ne escono numerose opposte che tutte nella ragion pura si reggono. Non v'è soluzione *razionale,* che scaturisca dall'autonomia della ragione, e tale autonomia deve soggiacere alle diverse situazioni empiriche e di fatto (costume, ecc.), che poi, diverse qua e là come sono, sono quasi sempre quelle che la ragione, diversamente qua e là, trova *razionali* e si illude di poter in modo autonomo a priori da sè « dedurre ». (*L'Irrazionale, il Lavoro, l'Amore,* Milano, « Unitas », 1923; volume che poi ripubblicai, ampliato e diviso in due: *Le Ragioni dell'Irrazionalismo,* Napoli, Guida, 1933, e *Critica dell'Amore e del Lavoro,* « Etna », Catania, 1935).

Ma, nel campo della filosofia pura, l'Estetica

anzitutto doveva fornirmi la più soddisfacente conferma della validità della mia concezione. Nel libro *La Scepsi Estetica* (Bologna, Zanichelli, anno 1920), a cui si congiunge, come il mio « breviario » di essa, il volume posteriore *Paradossi d'Estetica e Dialoghi dei Morti* (Milano, Corbaccio, 1937), combattei il tentativo di far apparire come assoluto il giudizio estetico, sia per opera dell'equivoco « Anspruch auf Gültigkeit für jedermann » kantiano, sia per opera della teoria del Croce (sostanzialmente riproducente quella di Kant), la quale pretende ridurre l'estetica all'« espressione » mediante l'espediente di dichiarare « espressione mancata » e quindi non-espressione, l'espressione che non è estetica o bella, quasichè anche un'espressione mancata o non bene riuscita non sia qualcosa che si esprime, non sia espressione, e quasichè quindi il criterio per dichiararla « mancata » non sia surrettiziamente attinto dal di fuori della sfera della semplice espressione. Combattei il tentativo del Croce (del pari riproducente un motivo fondamentale del kantismo) di far sparire le divergenze del giudizio estetico, attribuendole a momenti utilitari (la « natürliche Dialektik, d. i. ein Hang zu vernünfteln » di Kant), e asserendo che lo spirito teoretico (quindi anche estetico) non erra mai, e che l'errore è sempre volontario. Rivendicai il carattere invece genuinamente teoretico (quindi la sincerità e la legittimità)

di quelle divergenze, in seguito al quale cade ogni « assolutezza del gusto ». Riconfermai la teoria del Leopardi che il gusto estetico deriva unicamente dall'« assuefazione » e varia con questa. E illustrai tutto questo col « paradosso dell'educazione estetica » consistente in ciò che per poter giudicare le grandi opere d'arte bisogna educarsi, e per educarsi bisogna educarsi precisamente su quelle, cioè assuefarsi e sottoporsi a riconoscere come bello quel che si vuol giudicare.

Ovvia e fruttuosa mi si affacciava a questo punto l'estensione della mia concezione a tutto il campo della metafisica. Il progresso del pensiero filosofico ha realizzato (come bene mette in luce il Petzoldt) la distruzione dell'idea di sostanza. Ma quando il pensiero filosofico finisce per pervenire alla distruzione completa della sostanza così materiale come spirituale, constata di rimaner librato nel vuoto d'un universale illusionismo, e di non poter far a meno di quel concetto, a cui pure la sua stessa precedente critica ad esso gli rende impossibile di ritornare, non avendo modo così di ricostruire ciò che ha distrutto e che pur gli è necessario. Il progresso del pensiero filosofico elimina la causalità come efficiente o (in linguaggio del Comte) « essenziale », e la riduce a pura sequenza, ma solo per dover finire col constatare che essa non può essere nè l'insieme degli antecedenti (Bradley, F. C. S.

Schiller) e nemmeno antecedente, nè diversa dall'effetto, nè compatibile col cangiamento (del resto esso stesso razionalmente impossibile) a fornire un perchè del quale la causalità appare pure necessaria (*Introduzione alla Scepsi etica,* Firenze, Perrella, 1921). Dio, dapprima concepito in modo pienamente determinato, come fenomeno tra i fenomeni, con l'affinarsi e l'elevarsi del pensiero filosofico-religioso, viene sempre più sospinto fuori dalle categorie, fuori dall'Essere, si volatilizza, si trasforma nel Nulla della teologia negativa, o nell'Assoluto inconscio (concludente veramente, secondo me, il corso della speculazione filosofica idealistica tedesca su questo punto) di E. v. Hartmann, nelle pagine del quale esso Assoluto inconscio ci balena continuamente dinanzi in una doppia ambigua luce, Giano bifronte che, visto da un lato, appare Dio, visto dall'altro è puramente le leggi naturali (*Le Aporie della Religione,* « Etna », Catania, 1932, *Apologia dell'Ateismo,* Roma, Formíggini, 1925; coi quali due volumi va allineata la prefazione che ho preposto alla traduzione italiana dell'*Ateismo* di Le Dantec, Casa Ed. Soc., Milano, 1925). Tutto il cammino del pensiero filosofico è la manifestazione in grande di questa antitetica irremissibilmente insita nella ragione. Non già Hegel è nel vero con la sua tesi che la storia della filosofia è un pensiero unico in isviluppo continuo e

che la verità della filosofia sta nella totalità di questo sviluppo. Bensì è nel vero Renouvier quando gli oppone che la storia della filosofia presenta un certo numero di proposizioni irriducibilmente contrastanti, e che i singoli sistemi rispondono ad esse con un *sì* o con un *no*, i quali si escludono recisamente a vicenda e non possono essere ridotti ad alcuna superiore unità. Perciò la filosofia (la metafisica) non è che la espressione dell'impressione soggettiva che fa ai vari pensatori la totalità dell'universo; tiene per conseguenza più dell'arte che della scienza; è « al di là del vero e del falso » (*La filosofia,* III parte dei *Lineamenti di Filosofia scettica*). Una linea d'insieme di questa complessiva concezione scettica, svolta in tutto il suo rigore e con completa purezza teorica diedi in *Lo Scetticismo* (Milano, Athena, 1928), il quale, in questa edizione esaurito, col titolo *La mia Filosofia,* è qui in seguito ripubblicato. A quest'epoca e a questa corrente di pensiero appartiene anche la mia traduzione di *Il Conflitto della Civiltà Moderna* di G. Simmel (Torino, Bocca, 1925) e la prefazione che vi ho premesso.

Con tutti questi libri sono stato il primo enunciatore di quella filosofia dell'irrazionalismo che posteriormente ha avuto tante espressioni negli altri paesi e a cui gli eventi politici dell'età nostra hanno dato e dànno una così luminosa conferma da farmi quasi credere d'aver avuto d'essa età

una precorritrice intuizione; quella filosofia dell'irrazionalismo che, con la sua tesi fondamentale che non esiste una ragione *una* e che la ragione non giova quindi a dirimere e decidere le divergenze, è dunque veramente la filosofia dell'epoca, e lo è anche perchè del dolore, anzi della disperazione di quest'epoca nostra è la ripercussione filosofica. Ed è singolare che proprio nell'Italia di oggi questa situazione psichica dell'epoca abbia avuto due manifestazioni, indipendenti una dall'altra. Nel campo filosofico la mia, e in quello dell'arte il teatro di Pirandello. Poichè questo non è altro che la mia filosofia portata con grandissimo ingegno drammatico sulla scena (con che, si capisce, non intendo nemmeno lontanamente dire che Pirandello, il quale non lesse certo nessuno dei miei libri, abbia attinto la sua nota fondamentale da me). La cosa è così evidente e innegabile che verrebbe universamente riconosciuta e proclamata, se, a mio riguardo, circostanze che non hanno nulla a che fare con la valutazione del pensiero, non stessero ad impedirlo.

* * *

Ma il mio pensiero successivamente doveva avere due nuovi ulteriori sviluppi.

Il primo, una spiccata accentuazione del pessimismo; chè se la realtà risulta irrazionale alla

mente e la mente risulta a sè medesima in sè scissa, il più importante elemento di valore dell'Essere vien meno. Il fatto delle continue divergenze, il fatto che tutto quello che c'è vien continuamente cambiato, ossia che c'è storia (la quale, del resto, non è che caso e ripetizione), tale fatto dimostra che il presente, cioè la realtà, è sempre male, e appunto per questo si vuole uscirne, passare ad altro, quel passare ad altro in cui unicamente la storia consiste. La razionalità e il bene sono sempre un « dover essere » che non diventa mai « essere »: poichè quando *sono,* quando da semplice « dover essere » acquistano la qualità di « essere », istantaneamente nell'acquistare tale qualità perdono quella di « razionalità » e di « bene »; diventano assurdo e male, tanto è vero che si vuole ancora uscirne, passare ad altro, cioè prosegue la storia. La celebre sentenza di Hegel è quindi vera *se rovesciata*: « was wirklich ist, das ist unvernüftig » (tanto è vero che si vuol cambiarlo, *ossia* c'è storia); « und was vernüftig ist das ist unwirklich » (perchè è *sempre* oltre il presente, nel futuro, cioè fuori della realtà). C'è storia, adunque, l'umanità corre eternamente nella sua storia, per la stessa ragione per cui corre un uomo su di un suolo cosparso di carboni ardenti: per levare i piedi dalla sofferenza che in ogni posarli è attuale. La storia dell'umanità ha proprio soltanto la medesima ragione che scor-

geva Dante (*Purg.* VI, 148) come l'unica ragione del cambiare, ossia della storia, della sua Firenze, vale a dire lo sforzo di schermire, dando volta, il dolore e l'assurdo, il continuo giacere nel quale d'*ogni* presente, ossia della realtà, è provato appunto dall'eternità del dar volta, cioè della storia. La quale in verità, se si guarda con occhi spregiudicati, si vede sottostare a questa regola generale, che ogni qualvolta si affacciano in essa moti o tendenze anomali, dementi, viziose, dannose (il dionisismo, le altre ondate selvagge di fanatismo religioso, l'anarchismo, il bolscevismo e altri moti affini, o in altro campo, il tabagismo e il cocainismo) queste tendenze sono sicure del trionfo nell'ámbito in cui irrompono; per modo che l'ossatura della storia è formata di cose pazze o insensate o senza ragione, trapassate, in modo che l'irrazionalità non vi si scorge più, allo stato di famigliarità. D'altronde, poichè la realtà è storia, ossia processo, una delle due: o il processo ha una mèta, e allora la mèta è l'essenziale e il processo resta destituito di valore; o non ne ha, e un processo senza mèta è la stessa espressione dell'assurdo. Meglio. La mèta in cui il processo cessasse, non può essere che immobilità, morte, nulla. O il processo, dunque, ha per mèta la morte e il nulla, o è senza mèta e senza scopo, cioè vano come il lavoro delle Danaidi: in entrambi i casi assurdo. Questa concezione integralmente leo-

pardiana (cui mi determinò fors'anche lo sconsolante andamento di avvenimenti pubblici), enunciai, oltre che nella prima parte del libro surricordato *L'Irrazionale* ecc., in forma assai sviluppata nel citato *Le Ragioni dell'Irrazionalismo*, e in *Interiora Rerum* (Milano, Unitas, 1924), i pensieri fondamentali del quale ultimo libro (esaurito in tale edizione) sono riapparsi, rielaborati ed ampliati, nell'opera *La Filosofia dell'Assurdo* (Milano, Corbaccio, 1937). La dimostrazione, poi, più radicale e decisiva dell'assurdo e dell'incomprensibilità della storia l'ho data nello studio *Il « puzzle » della Storia* in *Rivista di Sociologia*, ottobre-dicembre 1938.

Il secondo ulteriore svolgimento che il mio pensiero ha preso è il seguente.

Io ho esperimentato in me la verità di ciò che scrive J. E. Erdmann, *Grundriss d. Gesch. d. Philos*, § 276; che cioè lo scetticismo prepara e sospinge a completare « l'affermazione che lo spirito non può attingere da sè stesso la verità » dicendo che « il mondo esterno soccorre a questa deficienza ». E ho già sopra mostrato come, infatti, il concetto che la ragione, essendo in sè scissa, non possa cavar dal proprio fondo alcun principio apodittico, mi portasse necessariamente alla conclusione della Sofistica, che dunque l'autorità del fatto esteriore, qua e là diverso, determina i

principî, qua e là diversi, della ragione. Approdai, insomma, al realismo.

Vi approdai mediante una interpretazione realistica del kantismo, che prende le mosse dalla Coscienza *überhaupt*. Questa non è la coscienza *nostra*. È le forme della coscienza *senza* la coscienza, le forme del pensiero *senza* il pensiero. Ossia non è se non le forme della conoscibilità che assumono le cose stesse, proprio per essere cose, cioè entità esplicate, manifeste, e nell'atto di essere cose. È il loro carattere di conoscibilità (suscettibilità ad essere viste, toccate, percepite, pensate), quel carattere di conoscibilità, che è *unum et idem* col loro essere cose. Le cose sono, sì, « Erscheinungen », ma non « Erscheinungen » *in* e *per* la coscienza, bensì « Erscheinungen » *in sè;* sono cioè rivestite delle forme del poter apparire ed essere conosciute in generale, anche senza che ci sia alcuna coscienza per cui l'apparimento abbia luogo. Queste forme della conoscibilità (che costituiscono, secondo me, ciò che Kant chiama la « coscienza *überhaupt* »), spazio, tempo, categorie, le cose le recano dunque in sè, senza bisogno che alcuna coscienza effettiva ve le dia. La coscienza stessa, anzi, sorge dalle cose, dal reale, e questo ha le forme generali (categoriali) di quella, non già perchè la coscienza le dia alla realtà, ma perchè la realtà le ha date alla coscienza. Solo così si elimina il paradosso che

prima che venisse ad esistere la coscienza non ci fossero cose spaziali, temporali, causalmente concatenate, ecc., e che solo con la coscienza, formatasi ad un certo momento del tempo, sia *principiato* il tempo senza *principio,* infinito d'ambo i lati (Schopenhauer). E tale interpretazione del kantismo mi sembra, se non interamente collimare, per lo meno direttamente derivare da quella che ne dà Simmel ed anche da quella che ne dà la scuola di Marburgo e specialmente E. Cassirer.

Tale realismo, anzi materialismo, si abbina perfettamente nel mio pensiero con lo scetticismo. Invano contro di questo si accampa la decrepita obbiezione che esso si contraddice perchè afferma la *verità* che non c'è *verità.* La sua formula non è tanto questa, quanto piuttosto la seguente: « questi sono i fatti, non c'è spiegazione; i fatti son questi, essi non hanno alcuna *ragione* ». Lo scetticismo non è, in fondo, che positivismo assoluto, come bene mette in luce, rispetto a Sesto Empirico, il Goedeckemeyer nella sua *Geschichte des Griechischen Skeptizismus.* Ora il realismo dice: le cose esistono da sè, spaziali, temporali, categorialmente concatenate, aventi in sè (senza bisogno d'una coscienza che ve le dia) queste forme della conoscibilità, che sono anche forme del loro Essere, del loro essere cose. Esse sono dunque, sì, potenzialmente del tutto conoscibili. Ma, anzitutto, di fatto si sottraggono per grandissima par-

te alla conoscenza; sono, ciascuna, un infinito, di cui noi in processo senza fine scopriamo sempre nuove proprietà, così che quelle ancora da scoprire prevalgono infinitamente su quelle scoperte. E si badi: solo se l'Essere e il Pensiero sono distinti e il secondo si trova dinanzi il primo come alcunchè di diverso da sè, che deve faticosamente penetrare a poco a poco, senza riuscirci mai del tutto, solo in questo caso, cioè nell'ipotesi del realismo, lo scetticismo è concepibile; non lo è più nell'ipotesi dell'idealismo, il quale identificando Essere e Pensiero rende quello a questo senza residui permeabile. In secondo luogo: le cose sono là, esistenti da sè nello spazio, nel tempo, nelle connessioni categoriali, suscettibili totalmente di essere conosciute *se* e *quando* la percezione e *quindi* il pensiero pervenga sino a loro: e ciò vuol dire semplicemente che non c'è miracolo, non l'occulto e misterioso per indole nativa, il soprannaturale. Ma di questa realtà, pure interamente naturale, aperta alla conoscibilità, in questo senso razionale, quale è il significato, lo scopo, la *ragione*? Nessuna *ragione* essa presenta alla nostra *ragione*.

Di tanto adoprar, di tanti moti
D'ogni celeste, ogni terrena cosa,
Girando senza posa
Per tornar sempre là donde son mosse

Uso alcuno, alcun frutto
Indovinar non so.

Questi pensieri espressi in *Realismo* (Milano, Unitas, 1925), in *Apologia dell'Ateismo* (Roma, Formìggini, 1925), nell'articolo *El Realismo de Kant* pubblicato nella rivista di Buenos Aires *Humanidad* (1925); mentre in *Apologia dello Scetticismo* (Roma, Formìggini, 1926) ho compiuto un tentativo di dare l'esposizione d'uno scetticismo costruttivo, di mostrare cioè quali elementi di filosofia costruttiva si possono dallo scetticismo ricavare.

La mia vita e il mio pensiero, fino a questo punto, narrai nella mia *Selbstdarstellung, Leben und Werke* (Lipsia, Meiner, 1927).

***

Ma posteriormente dolorosi avvenimenti esterni (οὕτω γάρ χαλεπὸν τὸ πάθος τῶν ἐπιεικεστάτων, ὃ πρὸς τὰς πόλεις πεπόνθασιν, ὥστε οὐδ ' ἔστιν ἓν οὐδὲν ἄλλο τοιοῦτον πεπονθός. PLAT. *Rep.*, 488 A) agirono sulla mia mente in doppio senso (1). Anzitutto nell'approfondire la mia visuale realistico-scettica. Ta-

(1) Eventi miei che non appartengono strettamente alla vita intellettuale, per quanto drammatici, e per quanto possano essersi ripercossi su di essa, non vanno narrati qui. Chi ne volesse sapere qualcosa potrebbe leggere i principali

le realismo approfondito esposi sommariamente nella relazione dal titolo *Il Materialismo Critico,* letta al VII Congresso di filosofia, aprile 1926, e l'anno dopo pubblicata in opuscolo (Milano, Casa Ed. Sociale), nonchè in tedesco col titolo *Der Kritische Materialismus* in *Symposion* vol. I fasc. III. Il pensiero fondamentale in essa contenuto svolsi larghissimamente e completai del tutto nel volume *Il Materialismo Critico* (Roma, Casa del Libro, 1934), certo il mio più importante libro di filosofia pura o teorica, il quale contiene (oso dire) una confutazione insuperata e insuperabile dell'idealismo (quantunque gli scrittori idealisti abbiano fatto mostra di non accorgersene), e presenta una base del realismo assai più solida ed energicamente ragionata di quelle che da altre parti sono state tentate. A questo ordine di idee appartiene anche la mia traduzione della *Critica dell'Idealismo* di Jodl (ib., 1932), e la prefazione che vi ho premessa, e parzialmente il volumetto *Raffigurazioni, Schizzi di uomini e di dottrine* (Modena, Guanda, 1934).

In secondo luogo, gli avvenimenti dianzi accennati riportarono con maggiore e più direttamente

---

giornali europei e americani dell'ottobre e novembre 1930, p. e.: *Berliner Tageblatt* 25 ott., 13 nov. N. 536 e 13 nov. N. 357, *The New York Herald* ed. di Parigi 9 e 11 nov., nonchè l'articolo *G. R.* di Th. Lessing nella *Vossische Zeitung* di quei mesi. — Poi, per un altro mio evento, il *Vollsrecht* di Zurigo 1934, N. 250.

esperimentata profondità il mio pensiero ai problemi fondamentali della morale, alla ricerca d'una sua giustificazione in un mondo ostile, alla questione del male, e, concomitantemente, agli essenziali problemi religiosi che, a quello se sia possibile una fondazione e una giustificazione della morale e a quello della presenza del male nel mondo, strettamente si riallacciano. Frutto di queste riflessioni furono i volumi: *Passato Presente Futuro* (Milano, Cogliati, 1932), dove, fra l'altro, è rifusa e allargata l'esposizione dello stoicismo che avevo posta a prefazione dell'edizione da me curata del *Manuale* di Epitteto nella versione latina del Poliziano, pubblicatami in elegante volumetto dallo stesso editore (*Epicteti Stoici Enchiridion ab Angelo Politiano e graeco versum*, 1926); *Motivi Spirituali Platonici* (Milano, Gilardi e Noto, ora Libreria Ledi, 1933), il quale, riprendendo e integrando pensieri che avevo enunciati nell'introduzione e commento al L. IX della *Repubblica* di Platone (Albrighi e Segati, 1930) dà un vivo e vissuto ripensamento del platonismo in forma moderna e sotto un angolo visuale di palpitante attualità (e si riallaccia, come ho detto, ad uno dei miei primi libri, *Il Genio Etico* ecc.); *Spinoza* (Roma, Formìggini, 1929), penetrazione appassionata ed esposizione che ritengo essere la più chiarificatrice di quante ne esistono di questo difficile filosofo; nonchè il volumetto *Vite*

Parallele di Filosofi, Platone e Cicerone (Napoli, Guida, 1934), ove cerco di rappresentare come due nobili spiriti si sono trovati nella loro vita reale alle prese con quei problemi manifestantisi sotto la forma concreta di ostacoli, lotte, persecuzioni (mentre nell'altro volumetto analogo *Figure di Filosofi, Ardigò e Gorgia,* Napoli, Guida, 1938, ho cercato di rivendicare, con rapido scorcio espositivo, l'importanza filosofica del primo, e di mettere in luce il grande significato, non avvertito, del secondo); e infine i sei volumetti di « pagine di diario », *Scheggie* (Rieti, Bibl. Ed. 1930), *Cicute* (Todi, « Atanòr », 1931), *Impronte* (Genova, Libr. Italia, 1931), *Sguardi* (Roma, La Laziale, 1932), *Scolii* (Torino, Montes, 1934), *Frammenti d'una filosofia del dolore e dell'errore, del male e della morte* (Modena, Guanda, 1937), nel quale ultimo ho dato anche interpretazioni della filosofia e religione greche, forse non del tutto prive di novità: volumetti di pensieri isolati, diversi, contrastanti, scritti come a mano a mano si presentano alla mente; la quale forma oramai preferisco al libro sistematico, come più sincera e diretta espressione dello spirito. Per cui ho continuato in varie riviste (*Atene e Roma, Rivista di Psicologia, Ricerche Filosofiche, Idealismo Realistico, Religio,* e nel quotidiano genovese *Il Lavoro*) la pubblicazione di tali riflessioni isolate dove sempre gli anzidetti problemi morali e religiosi,

che ora maggiormente mi assillano, trovano continui vari lumeggiamenti e approfondimenti; ciò specialmente nelle *Lettere Spirituali* che dal 1937 sono andato pubblicando in *Religio*. A quel tanto di elemento lirico, poi, che la mia natura conteneva, ho dato espressione in *Poemetti in prosa e in verso* (Milano, I. T. E., 1939).

Per quanto riguarda ancora il problema morale-religioso, col volume *Critica della Morale* (Catania, « Etna », 1935) io mirai a sgombrare il terreno da ogni etica dogmatica, conducendo veramente sino in fondo la critica ad essa. Nel libro che nella prefazione di quel volume avevo annunciato, cioè *La Morale come pazzia,* avrei voluto tracciare le linee d'una morale estremamente antiutilitaria, assolutamente adogmatica, individualista, scettica nel senso della reiezione d'ogni universalismo e razionalismo, religiosa nel senso di ispirata unicamente dallo Spirito di Dio che « soffia dove vuole e tu non sai nè donde viene nè dove va » (*Giov.* III, 8). Ma a condurre a termine questo libro mi è stato tolto l'agio e la possibilità; e non ho potuto che pubblicarne, incompleta, la prima parte, la critica alla morale utilitaria e razionalistica, in *Sophia* 1934 e in *Ricerche Filosofiche* 1935. A questo periodo della mia attività si riconnette anche la traduzione che ho dato di Fechner, *L'Anima delle Piante* (Milano, Sonzogno, 1938).

* * *

Fin qui son giunto, con una vita, come appare dalla precedente esposizione (nella quale non sono nominati nemmeno tutti gli scritti che ho dati alla luce) piena d'un lavoro enorme, che voltandomi indietro a riguardarlo, pare incredibile persino a me stesso. Ho adempiuto, ben oltre i limiti dello stretto dovere, il còmpito di insegnante universitario, che consiste, più ancora che nel tenere le tre lezioni settimanali, nel fare quanto può per arricchire, nel suo ramo, il patrimonio culturale del suo paese. Dolorose riflessioni, non solo circa i destini individuali, ma circa l'andamento generale delle cose umane mi si affacciano, quando considero come da questo ingente lavoro, in cui ho dispensato senza contare le mie forze spirituali, non abbia tratto frutti che di cenere e tosco, e quando penso che la mia vita potrà servire di esemplificazione e conferma della deplorazione di Seneca (*De Tranq.* An., XVI, 1): « Et quid sibi quisque tunc speret cum videat pessima optimos pati? ».

Fin qui sono giunto. Il resto si perde nel breve buio avvenire. « Tu sei sì presso all'ultima salute »...[1].

---

[1] *Par.* XXII, 124.

Compilare una mia bibliografia completa non è possibile. Neppure io vi riuscirei. A cercar d'integrare quanto sopra, aggiungo:

Le Basi economiche dell'amore (Milano, « Critica Sociale », 1896).

Lo Sforzo (in « La Educazione Politica », 25 giugno 1902).

Lo Spiritualismo della morale positiva (in « Rivista Popolare », 30 sett. 1903).

Una vittoria del materialismo (in « Avanti della Domenica », 10 aprile 1904).

Buddha, Nietzsche e il Positivismo (ib., 22 maggio 1904).

Il radium e il monismo (ib., 3 luglio 1904).

La medicina idealista (ib., 16 ottobre 1904).

La rinascita dell'idealismo (« Critica Sociale », 1° ott. 1905).

Le contraddizioni del Pragmatismo (in « Avanti della Domenica », 16 ott. 1905).

L'« immoralismo » di Federico Nietzsche (in « Rivista Ligure », A. XXVIII, Genova, Carlini, 1906).

Mazzini e il Socialismo, Conferenza (Genova, Chiesa, 1906).

Importazione (voce in « Il Digesto Italiano »).

La Question religieuse (Risposta ad un'« Enquête Internationale ». - Nel vol. dallo stesso titolo, Par., « Mercure de France », 1908).

Platone o Marx? (Confer. alla Bibl. Filos. di Firenze. - Riassunto in « Bollett. d. Bibl. Filosofica », giugno 1910).

Materia e Forma in etica (in « Anima », A. I. n. 8, agosto 1911).

Sulla Risarcibilità dei danni morali (in « Ragguagli Giuridici », Agosto, 1913).

L'empirio-razionalismo in etica (in « Il Conciliatore », Anno II; 1915, fasc. 3-4).

Confessione e Professione di Fede (in latino). - Nell'« Almanacco del *Coenobium* pel 1914 ».

I conservatori e la guerra (in « La Voce », 22 giugno 1915).

La Pace di Dante (in « Rivista d'Italia », luglio 1915).

Frodi, tasse e socialismo (in « La Voce », 22 ott. 1915).

Il carattere sopraerogatorio della morale (in « Coenobium », anno IX, Ottobre-Novembre 1915).

La Guerra e la Società umana (Confer. alla Biblioteca Filos. di Firenze. - In « Conferenze e Prolusioni », 16 novembre 1915).

La Guerra e la Filosofia della storia (Confer. al Teatro Alfieri di Firenze. - Prato, « La Tipografica », 1915).

La Morale dell'« attuazione dell'io » (in « Rivista di Filosofia », Maggio-Giugno 1916).

Forza e Diritto (in « Cultura Filosofica », 1916).

Un'analisi della vita volitiva (in « Rivista di Psicologia », A. XII, N. 1-2, 1916).

Per la mobilitazione civile (Discorso al Teatro Mastrojeni di Messina. - Messina, De Francesco, 1918).

Discussioni di scetticismo estetico (in « Rivista di Filosofia », ott.-dic. 1920).

Dove va il mondo? (Risposta ad un'« Inchiesta tra scrittori italiani ». Nel vol. dallo stesso titolo, Roma, Libr. Pol. Moderna, 1923).

I nuovi programmi di storia per le scuole medie (in « Nuova Riv. Storica », 1924, fasc. 1-2).

Cesare Ranzoli (pubbl. d. R. Università di Genova, 1926).

Espiritu de Latinidad (in « Aurea », Buenos Aires, giugno 1927).

La Storia si ripete? (in « Il Movimento Letterario », fasc. 3-4, 1936).

L'esperimento liberale (in « Meridiano di Roma », 6 marzo 1938).

Innumerevoli articoli di giornali, molti dei quali anonimi, che, per la più parte, neppur io potrei ricordare e reperire (negli ultimi anni solo articoli apolitici sul « Lavoro » di Genova, alcuni dei quali raccolsi, altri, *si qua fata sinant,* raccoglierò in volume). Per chi avesse curiosità di conoscere l'andamento delle mie idee politiche, accenno:

Diversi articoli, negli ultimi anni del secolo scorso e in principio di questo, sull'*Avanti!, Italia del Popolo, Critica Sociale, Rivista Popolare, Lotta di Classe* (nel 1898, anonimi), *Verona del Popolo,* ecc. Poi, tra il 1898 e il 1910 circa, nu-

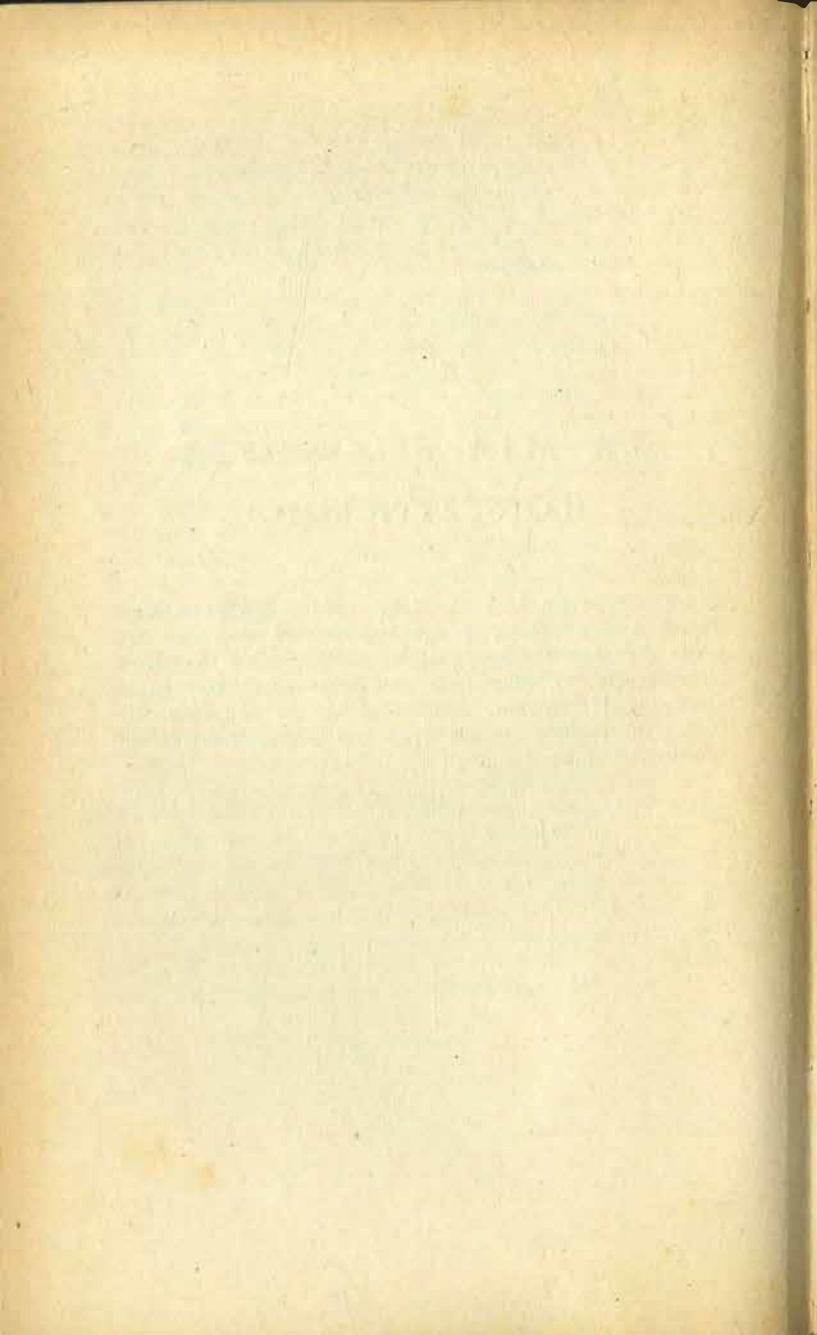
merosissimi articoli sul *Dovere* di Bellinzona (quasi sempre anonimi), sull'*Azione* di Lugano, sulla *Gazzetta Ticinese* e su altri periodici del Canton Ticino (a questo periodo della mia vita appartiene l'episodio che mi riguarda narrato, ma incompletamente, da M. Sarfatti in *Dux,* p. 84, da Del Croix in *Un Uomo ed un Popolo,* p. 77, da Ivon De Begnac, *Vita di Mussolini,* vol. I, p. 294 e da M. Bezençon in *La Petite Illustration* del 6 agosto 1938, p. 23). Alla vigilia dell'intervento in guerra dell'Italia, articoli in senso interventista sul *Popolo d'Italia* (18-4-1915), sull'*Azione,* quindicinale di Milano (30 ag. 1914, 11 aprile 1915, 15 aprile '15, 1° e 15 nov. 1915), sulla *Voce di Firenze* (22 ott., 22 giugno 1915), sulla *Rivista Popolare* (*Il Latino e la Guerra,* 15 febbr. 1916), sull'*Adige* di Verona (24 agosto, 14, 17 e 20 sett. 1914), sul *Giornale d'Italia* (29 sett. 1915). Articoli contro la degenerazione bolscevica del socialismo, già ricordati a pag. 20. Finalmente gli ultimi miei articoli di politica comparvero nella *Sera* l'11 dic. 1922 (*Mussolini e Napoleone*) e il 4 genn. 1923 (*Di chi la colpa?*), nel *Giornale d'Italia* del 1° luglio 1924 (*L'essenza del Fascismo*), del 17 luglio stesso anno (*La teoria della fascistizzazione*), del 12 ag. successivo (*La forza e il diritto*), in *Conscientia* (*La morale cattolica del Fascismo,* 1924), in *Critica Sociale* 16-31 marzo 1925 (*Incomprensione*), e su qualche altro giornale di quell'epoca.

Ed ora si avverta bene che se ho elencato qui e più sopra tutti questi miei scritti non è che io sia caduto nella puerile illusione di pensare che una bibliografia possa dare anche un'ombra di carattere di permanenza a ciò che è fatalmente destinato ad essere travolto e sommerso dal tempo e dalle successive incessanti ondate di produzione libraria; nè che non mi siano sempre presenti le grandi parole di Marco Aurelio: πᾶν ἐφήμερον, καὶ τὸ μνημονεῦον, καὶ τὸ μνημονευόμενον (IV, 35); βραχύβιον καὶ ὁ ἐπαινῶν καὶ ὁ ἐπαινούμενος, καὶ ὁ μνημονεύων καὶ ὁ μνημονευόμενος (VIII, 21); ἐγγὺς μὲν ἡ σὴ περὶ πάντων λήθη· ἐγγὺς δὲ ἡ πάντων περὶ σοῦ λήθη (VII, 21).

LA MIA FILOSOFIA

(LO SCETTICISMO)

Ich nehme ein paar Skeptiker beiseite, den anständigen Typus in der Geschichte der Philosophie: aber der Rest kennt die erste Forderungen der intellektuellen Rechtschaffenheit nicht. — Man lasse sich nicht irreführen: grosse Geister sind Skeptiker. Zarathustra ist ein Skeptiker. Die Starke, die Freiheit aus der Kraft und Uberkraft des Geister beweist sich durch Skepsis.

NIETZSCHE, *Der Antichrist*, 12, 54.

I

TEORIA

I. - Il vero.

§ 1. — Che cosa è il Vero?

A tale domanda sembra non si possa dare altra risposta che questa: il Vero è ciò che è riconosciuto come tale dalla ragione.

E poichè la ragione si trova in tutti gli uomini (in tutti i non pazzi), ne deriverebbe che due sono i caratteri indicatori del Vero: l'universalità e la necessità. Universalità intesa nel senso del riconoscimento del Vero da parte di tutte le ragioni effettivamente (empiricamente) esistenti. Necessità intesa nel senso che tutte le ragioni effettivamente esistenti sono costrette a riconoscere il Vero, che tutte vi si devono arrendere, che nessuna può sottrarsi alla forza di convinzione con cui esso si affaccia e con cui esige l'assenso.

Perciò questi due caratteri del Vero si richiamano e si integrano a vicenda. Se il Vero non può

non essere universale, cioè riconosciuto dalla ragione, ossia da tutte le ragioni, ciò è perchè esso è necessario, vale a dire perchè la sua forza d'evidenza è tale da piegare in modo irresistibile tutte le menti. E, d'altro lato, se esso è necessario, cioè se nessuna mente può a meno di riconoscerlo e di piegarvisi, questa sua necessità deve estrinsecarsi col fatto che le menti di tutti in realtà vi si piegano, cioè con la sua necessità.

Dall'antichità ai tempi moderni i filosofi convengono in quanto ora si disse. Eraclito ed Enesidemo lo esprimono quasi con le medesime parole. Il primo dicendo che « ciò che appare in comune a tutti è degno di fede, poichè si apprende con la ragione comune e divina; ciò invece che si presenta ad uno solo è indegno di fede per la ragione contraria » (¹). Il secondo dicendo che « vere sono le cose che appaiono allo stesso modo a tutti, false quelle che no, per cui verità (come l'etimologia della rispettiva parola greca indica) significa non oscuro conoscimento comune » (²). E con parole consimili lo esprime Kant. « Quando un giudizio concorda con un oggetto, devono concordare anche fra loro tutti i giudizi sullo stesso oggetto e così il valore obbiettivo del giudizio di esperienza non significa altro che la sua validità

(¹) SESTO EMP., *Adv. Math.* VII, 131.
(²) SESTO EMP., *Adv. Math.* X. VIII, 8.

universale ». « Valore obbiettivo e universalità necessaria (per tutti) sono quindi concetti reciproci » ([1]). « La verità riposa sull'accordo con l'oggetto, rispetto al quale per conseguenza i giudizi di tutti gli intelletti devono ([2]) essere d'accordo. La pietra di paragone di ciò che si ritiene per vero, se esso sia una convinzione o una semplice persuasione, è quindi esteriormente la possibilità di farlo partecipare e di riscontrare quel ritenere per vero valevole per la ragione d'ogni uomo ». « Io non posso *affermare* nulla (cioè esprimere alcunchè come un giudizio necessariamente valevole per ognuno) tranne ciò che opera una convinzione » ([3]).

Sembra che a suffragio di tale modo di vedere si possano addurre i seguenti argomenti.

Quando un'idea, un giudizio, un principio è asserito come vero da alcune menti, ma da alcune soltanto, ed altre, contro queste, negano la verità di esso, quale garanzia hanno le prime che la loro affermazione sia attendibile a preferenza di quella delle seconde? Chi ravvisa e decide se un fatto, un giudizio, un principio sia vero, chi pronuncia e stabilisce la sua verità, è la mente umana, e solo questa. Se ora menti umane al pari di quelle che affermano la verità di un fatto o

---

([1]) *Proleg.* § 18, 19 (trad. Martinetti).

([2]) *Müssen,* si badi; cioè: non possono a meno *in via di fatto.*

([3]) *Krv.* II ed. or. p. 848, 849.

d'un'idea, per contro negano tale verità, non c'è più, nè da una parte nè dall'altra, la sicurezza di non sbagliare. Come potrei essere *sicuro* di trovarmi nel vero io, quando un'altra mente vede la cosa in modo diverso? Con qual diritto asserire che la mente *qui* (in me) è quella che è nel vero, quando la mente *là* (in te) ha una convinzione diversa? È, in tal caso, la mente umana nel suo tutto che si presenta in sè scissa, e chi sappia per dir così sollevarsi sopra le due menti che dissentono, tener presente in uno sguardo d'insieme il loro dissenso, e avvertire che questa discordia di due menti significa discordia *della mente*, cioè incapacità da parte *di questa* d'una decisione univoca, scorge che nessuna pronunciazione intorno alla verità del fatto o dell'idea in questione è in tal caso possibile.

Perciò avviene che per accertarsi della verità di ciò che pensa, ogni mente sente il bisogno di ricorrere al controllo di un'altra mente. Prima di tutto, di sè medesima diventa *altra* (della *mia* mente d'un mese o d'un anno successivo al momento in cui ho pensato o concepito). Poi della mente d'un altro, di alcuni altri, di parecchi altri. E la sua certezza d'essere nel vero cresce col crescere del numero delle menti che riconoscono come vero ciò che essa scorge tale. Ne deriverebbe che al « limite » v'è l'adesione di tutte le menti. Vale a dire che se la probabilità che una cosa sia vera cresce

con l'aumentare delle adesioni al riconoscimento della sua verità, e se la probabilità della sua verità diventa infinitamente grande in seguito all'adesione di moltissime menti, la certezza assoluta non si potrebbe avere finchè poche menti od anche una sola resistono (la storia documenta ad ogni momento che convinzioni professate dall'enorme maggioranza si sono dimostrate false in confronto di quelle di pochi che vi resistevano, e hanno finito per essere da queste sconfitte), e che tale certezza assoluta non si raggiungerebbe che con l'adesione di tutte le menti.

Ma, come è provato da quanto appunto ora si accennò, l'adesione anche di *tutte* le menti *presenti* può venir meno; e la certezza assoluta che che una cosa sia vera richiederebbe l'adesione *permanente* di tutte le menti, cioè l'adesione *veramente* di *tutte,* presenti e future, l'impossibilità che mai nessuna mente impugni la verità di quella cosa. Allora veramente la sua verità, sarebbe un pronunciato della *ragione;* ogni dubbio intorno a tale verità verrebbe già escluso dalla stessa formulazione dell'ipotesi (adesione di *tutte* le ragioni, nessun dubbio in nessuna si eleva); la verità della cosa in questione risulterebbe assoluta, inconcussa, immutabile. Ai due caratteri sopraenunciati del Vero, necessità e universalità, sembra dunque si aggiunga, come conseguenza di essi, questo terzo: l'immutabilità. Il Vero sarebbe contrassegnato da que-

sti tre caratteri. Dove non c'è necessità, universalità, immutabilità, parrebbe non poterci essere Vero.

§ 2. — Senonchè è una constatazione ovvia che *nel campo del pensiero* non c'è una sola proposizione che sia da tutti e sempre riconosciuta come vera, non una dunque che possegga quell'universalità, necessità, immutabilità che sarebbero risultati come i caratteri indicatori del Vero.

Nel campo del pensiero, diciamo. Perchè v'è invece un altro campo in cui tali caratteri sono presenti. Esso è quello della percezione. Io vedo e tocco qui un oggetto, un tavolo. Ogni altro che venga qui lo vede e lo tocca ugualmente; e riconosce di vederlo e toccarlo. Riconosce anche la sua esistenza come oggetto; riconosce che lì, davanti a noi, sta un oggetto di questa o quest'altra forma e colore: giacchè anche chi nega l'esistenza di oggetti indipendentemente e fuori del soggetto, non nega che il fenomeno, l'oggetto fenomenico ed empirico, sia fuori del soggetto fenomenico ed empirico. La constatazione dell'oggetto ha dunque il carattere dell'universalità. Ha anche quello della necessità: ognuno che venga qui *è costretto,* se vi dirige gli occhi, a veder questo tavolo, e, se vi pone sopra la mano, ad averne la sensazione tattile. Perciò, in questo campo, chi negasse, *deve* arrendersi, è possibile farlo arrendere dicendogli semplicemente « vedi, tocca », facendolo vedere e

toccare. Se un selvaggio del centro dell'Africa negasse l'esistenza del ghiaccio, basterebbe portarlo in paesi freddi e fargli vedere e toccare per *costringerlo* ad arrendersi (interiormente, quand'anche non lo facesse a parole). E qui siamo sicuri che la resa avverrebbe. Inoltre: tale constatazione percettiva ha anche il carattere dell'immutabilità. Tutte le generazioni umane che si trovarono in presenza delle Piramidi o del Cervino constatarono e riconobbero l'esistenza delle une e dell'altro, come quei dati oggetti, di quella forma ed aspetto. Tutte le generazioni riconobbero « la neve è bianca, il sangue è rosso »; trovarono cioè nella neve e nel sangue le qualità indicate con quegli aggettivi. Nel campo della percezione i tre caratteri propri del Vero, universalità, immutabilità, necessità, sono dunque presenti.

Si confrontino i giudizi che rispondono alle seguenti domande: « questo sistema filosofico è vero o no? questa spiegazione scientifica o naturale (p. e. il darwinismo) è esatta o no? questa condotta è lecita o no? questa sentenza del tribunale è giusta o no? »; si confrontino, dico, i giudizi che rispondono a tali domande, con quelli che rispondono a quest'altre: « in quella stanza c'è un tavolo o no? nella sala d'ingresso la luce è accesa o spenta? la tappezzeria è verde o rossa? ». Si scorge subito la differenza. I giudizi che rispondono alle prime domande divergono ed è impossibile con-

durli a concordare: in essi mancano quindi l'universalità e la necessità, caratteri del Vero; cioè il pensiero, la ragione, divide, confonde, erra. I giudizi che rispondono alle seconde domande non discordano e *non possono* discordare; poichè, se inizialmente discordassero, basta che i discordanti si rechino nel luogo o in presenza dell'oggetto, che è origine della discordanza, perchè l'accordo immediatamente e *necessariamente* si faccia.

Un pensatore poco noto, ma assai acuto, il Göring, in un libro malauguratamente rimasto per la morte dell'autore frammentario, e che è uno dei rarissimi improntati ad una filosofia *veramente* critica [1], stabilisce con inusitata precisione e assenza di equivoci quanto abbiamo ora esposto.

La necessità obbiettiva che cerchiamo, non può essere data nel pensiero, poichè questo sta sotto l'influsso della volontà, per natura semplicemente subbiettiva, e quindi è solo soggettivamente necessario. Ciò che trova indiretta conferma nella grande diversità di pensiero presso i diversi soggetti; si può qui senza scrupoli generalizzare e affermare che ogni soggetto pensa differentemente dagli altri. Perciò sfugge al pensiero l'universalità, che abbiamo riconosciuta come un accidente della

---

[1] *System der kritischen Philosophie*, Lipsia, 1874, I T., p. 266-8. Si vegga il giudizio che dà di questo libro il Riehl, *Der Philosophische Kritizismus*, II ed., Lipsia, Kröner, 1926, vol. III, p. 147, n. 1.

necessità. Se quindi questa esiste, può essere solo presente nelle sensazioni ». Di conseguenza (come risulta anche dal fatto che le sensazioni si impongono pur quando non lo si vorrebbe e quando disturbano e contrastano la nostra volontà e la nostra riflessione) « il pensiero, quale operazione secondaria è affetto soggettivamente; solo la sensazione è sottoposta alla necessità obbiettiva ». E giova qui riflettere un momento anche sulle seguenti parole d'un kantiano di stretta osservanza: « È palmare che per una cosa sola pensata non si può arrecare nessuna attestazione che convinca l'interlocutore » ([1]). Cioè non si può apportare la sola attestazione che *necessariamente* convinca e faccia arrendere: quella espressa col « guarda! tocca! ». Solo per le cose percepibili, solo nel campo della percezione quest'unica attestazione, che faccia arrendere tutte le menti, che realizzi quindi l'universalità, è producibile. Lo stesso Aristotele, del resto, riconosceva questo punto quando diceva che la percezione, in quanto rimane nel campo del senso, è sempre vera, mentre il pensiero può essere vero o falso ([2]).

Quei caratteri, dunque, che ci apparvero essere

([1]) L. Goldschmidt, *Zur Würdigung der Kritik der reinen Vernunft*; in Mellin, *Marginalien und Register zu Kants Kritik d. r. V.* (Meiner Lipsia). Uno dei libri più utili allo studio del kantismo.

([2]) *De An.* III, 427 b 11 (cfr. Zeller, II 2, III ediz. pag. 201, 544, 542 n. 2).

indicatori del Vero, sono presenti soltanto nella sfera della percezione. Ora, tale sfera tiene un posto minimo nella vostra vita spirituale. Tutta questa — interpretazioni filosofiche ed anche scientifiche dell'universo, concezioni e convinzioni morali, sistemi di diritti e di politica, ideali e valutazioni estetiche, professione di fede religiosa — pur avendo lontanamente a sua base la sfera della percezione, sporge con la sua costruzione immensamente oltre i limiti, rigorosamente considerati, di questa. Se dunque solo nella sfera della percezione sono presenti i caratteri del Vero, parrebbe si dovesse concludere che nell'ámbito di quella che noi ravvisiamo come la nostra vera vita di pensiero e spirituale in genere, come la sola provvista di pregio o almeno del pregio di gran lunga maggiore, il Vero non c'è.

§ 3. — Contro questa non gradita conclusione si oppone un'interpretazione dei tre caratteri del Vero, immutabilità, necessità, universalità, diversa da quella che sembrerebbe risultare da quanto fu detto sin qui.

Cominciamo dall'immutabilità.

L'immutabilità del Vero, si dice, non si deve intendere nel senso che sempre il medesimo *contenuto* debba rimaner presente come vero dinanzi allo spirito umano. Ma, se mai, nel senso che lo spirito è, immutabilmente, in un eterno presente

di Vero. Infatti, ciò che gli sta innanzi come Vero diventa errore solo alla luce d'un Vero superiore che gli si faccia presente. Ma in questo momento, anche, il Vero precedente, ora errore, è dallo spirito respinto nel passato, ossia non c'è più. Lo spirito, che è assolutamente presente, è dunque, in questo presente, che, solo, è il suo essere, sempre nel Vero. Pur essendo un divenire eterno da una verità inferiore ad una superiore, è un eterno posare nel Vero. In questo senso il Vero *è* (eterno, immutabile) senza essere fisso.

Ma è chiaro che questa argomentazione è a doppio taglio. A stregua di essa, c'è il diritto di dire che, viceversa, lo spirito è sempre nel falso. Poichè, se, considerato, per così dire, in senso retrogrado, cioè guardando al passato, a quel passato, ossia a quella inesistenza, in cui successivamente precipita tutto ciò che *fu* Vero e che *ora* è diventato falso, si può dire che lo spirito è sempre nel Vero; guardando all'avvenire, il quale contiene tutto il Vero successivo che farà diventar falso ogni suo Vero presente, si ha altrettanto diritto di dire che lo spirito è sempre nel falso.

Inoltre. Questa teoria dice in sostanza che contenuti concreti successivamente diversi sono dallo spirito volta a volta sussunti nella sua « forma » del Vero, e con ciò fatti diventar Vero. Ciò è in ultima analisi dire che lo spirito applica la medesima definizione, o qualifica o nome di « Vero »

a contenuti concreti diversi. Ma dare il medesimo nome di Vero a contenuti (idee, teorie, interpretazioni) che sono diversi, che si contraddicono, dei quali l'uno nega l'altro, che significa se non che nulla c'è che, secondo il suo contenuto, possa essere stabilmente definito come Vero, ossia che il Vero non c'è?

O, per conglobare in una le due obbiezioni esposte: secondo questa teoria, il Vero (di ieri rispetto ad oggi, di oggi rispetto a domani) è sempre falso, e il falso (quello di oggi, ma che ieri non lo era, quello di domani, ma che oggi non lo è ancora) è sempre Vero. Il Vero e il falso trapassano continuamente l'uno nell'altro. L'un si fa l'altro, l'uno è l'altro. Fra il Vero e il falso non v'è nessun obbiettivo criterio di demarcazione. Che cos'è questo se non scetticismo? (¹).

§ 4. — Veniamo agli altri due caratteri, universalità e necessità.

L'interpretazione di questi, diversa da quella data, che si oppone alla conclusione della non esistenza del Vero pel fatto che nel campo del pensiero nulla v'è che sia *da tutti* come Vero riconosciuto, è la seguente.

(¹) Cfr. Rensi, *Lineamenti di Filosofia scettica,* 2ª ed., p. 177 e. s.; *La Filosofia dell'Autorità,* p. 209 e s.; *Realismo,* p. 319 e s.; *La Scepsi estetica,* p. 48-52; *Apologia dello Scetticismo,* p. 94.

Quando si dice che caratteri indicatori del Vero sono l'universalità e la necessità, che una cosa per essere vera deve attestarlo con l'essere universalmente riconosciuta come tale, non s'intende dire che essa debba esserlo da tutte le menti effettivamente (empiricamente) esistenti. Si può arrestarsi, anche per un sol momento, a una simile sciocca interpretazione? Chi non sa che vi sono innumerevoli verità che la mente dei più ignora del tutto, che se le fossero messe innanzi non comprenderebbe o respingerebbe, e che pure sono verità? Tali, per esempio, le verità della matematica superiore e moltissime verità delle scienze in generale. Perchè mai queste sono verità pur senza essere riconosciute come tali universalmente, nel senso di « da tutte le menti effettivamente esistenti? ». Perchè la loro intima, sovranamente evidente e costringente forza di verità, si palesa *alla ragione,* quale essa si afferma *nelle menti* dei competenti. L'universalità del Vero non significa universalità empirica, ma, quasi si potrebbe dire, « trascendentale ». Non universalità *di fatto,* ma universalità *di diritto*. Non vuol dire che tutte le menti di fatto esistenti riconoscano come vera la cosa che è vera, ma che tutte *dovrebbero* riconoscerla e la riconoscerebbero anche di fatto *se* fossero *davvero* menti, se fossero *la* mente, la ragione. Il Vero attesta da sè questa sua universalità di diritto nella necessità ineluttabile con cui si impronta al-

la mente, vi aderisce e quasi proprio vi si immedesima e diviene una cosa sola con essa: nella mente, s'intende, che è vera mente, che è competente e capace di vedere e capire quel vero, e che quando l'ha veduto e capito (p. e. quando ha veduto e capito il teorema di Pitagora) è assolutamente sicura, con una visione interiore d'una certezza indefettibile, che quel vero è vero, e perciò universale, ossia valevoli per *tutte* le menti, per la mente. Quindi « verum index sui et falsi », « veritas norma sui et falsi » (1).

L'universalità del Vero non consisterebbe, dunque, come secondo un concetto, che, abbiamo detto, di primo tratto si impone, nel riconoscimento di esso da parte di tutte le menti effettivamente esistenti: bensì in questa universalità di *diritto* per cui esso si attesta da sè nelle menti competenti proprio della mente in universale e quindi valevole universalmente per tutte le menti che sappiano assurgere alla mente o alla ragione, diventar *mente o ragione,* cioè rendersi competenti e capaci della comprensione di esso.

Ma, esaminata attentamente, questa tesi va incontro a una difficoltà insormontabile.

Finchè si diceva: Vero è ciò che come tale è riconosciuto dalla ragione e per *ragione* s'intendeva la ragione *di tutti,* la cosa era chiaramente defini-

---

(1) Spinoza *Ep.* 76; *Eth.*, P. II. Prop. 43, Sch.

ta. Ogni uomo (meno i pazzi) possiede la ragione; la ragione è indicata dalla figura umana; si sapeva, dunque, con precisione chi era il veicolo della ragione, in chi pronunciava la sua sentenza quella ragione il riconoscimento da parte della quale d'alcunchè per Vero caratterizza questo come tale. Ma quando si dice: il Vero è ciò che come tale è riconosciuto dalla *vera* ragione, dalla mente che sia assurta a tale ragione, dalla mente capace, competente, si introduce una distinzione tra ragione e ragione, tra mente e mente. La figura umana non basta più a determinare senza dubbiezza il legittimo veicolo e la confacente espressione della ragione. Fra coloro che pure son tutti possessori della ragione, v'è una distinzione da fare: alcuni sono possessori della mente o ragione *vera,* capace, competente, altri no.

Su quale base fondare questa distinzione?

Un momento di riflessione è sufficiente ad assicurarci come essa si fondi su di una base che, al lume della logica rigorosa, risulta del tutto arbitraria.

Basta pensare come avvenga la determinazione della capacità o competenza di coloro che si occupano d'un certo ramo del sapere, e la cui mente deve quindi considerarsi come quella che, in tal campo, designa il Vero. Escluso, naturalmente, che a ciò possano servire segni estrinseci di essa (come il possesso di diplomi, di funzioni ufficiali e simi-

li) non resta che questo: un certo gruppo di menti si giudicano e si controllano a vicenda e si attestano l'una l'altra di possedere quella capacità e competenza il riconoscimento da parte della quale d'alcunchè caratterizza questo come vero. E siccome per ogni ramo di sapere vi sono i più e i meno competenti, e vi sono infine (così anche, e forse soprattutto, nella scienza che sembra essere più identicamente comune a tutti i suoi cultori, nella matematica) menti di gran lunga superiori che scorgono veri o connessioni di essi o forme e processi di dimostrazione cui la maggior parte degli altri cultori non arriva, così gruppi sempre più ristretti di menti attestano a sè la propria competenza e capacità, quanto più queste sono alte. Al « limite » starebbe la mente unica, immensamente più elevata di tutte le altre, che afferra veri, connessioni, forme di dimostrazione a cui nessun'altra giunge, che non ha in tutto il mondo il controllo di nessun'altra mente che possa attestare se si tratta d'un genio smisuratamente superiore all'umanità o d'un pazzo, rispetto alla quale non c'è altro criterio che l'attestazione sua propria per stabilire che sia l'una cosa anzichè l'altra, e cui, per ammettere che sia quella anzichè questa, bisogna credere ciecamente in tale sua propria attestazione.

Ma questo ci fa vedere chiaramente quale sia l'unica base sulla quale la determinazione di capacità, di competenza, di *vera* ragione, si regge,

c l'arbitrarietà e l'insufficienza di essa. Sempre, cioè, e in ogni caso, avviene come in quello suppositizio di codesta mente unica. I capaci, i competenti, i possessori della *vera* ragione stabiliscono tali loro qualità da sè, per proprio decreto. Sono competenti e capaci perchè lo decretano; lo possono decretare con l'autorità che sono competenti, pel senso interno, per l'intima certezza di esserlo. E il riconoscimento che lo siano non ha altro perchè se non questa loro attestazione in causa propria. L'illegittimità logica di tutto ciò era stata ben vista dallo scita Anacarsi, quando, con argomentazione fatta propria da Sesto Empirico, chiariva che, se chi non pratica una scienza o un'arte non può evidentemente esser giudice di chi la pratica, nemmeno chi la pratica può esserlo: poichè questo appunto si chiede, chi sia che possa giudicare tutti insieme quelli che hanno capacità in una stessa scienza; altrimenti se uno di coloro che praticano una scienza giudica l'altro, colui che giudica e colui che è giudicato, il competente (πίστος) e l'incompetente (ἄπιστος) diventano una sola persona (¹).

A conferma di tale illegittimità si osservi come in ogni ramo del sapere, scientifico, filosofico, linguistico, letterario, vi siano vari gradi (o, più imparzialmente, varie sfere) di competenza, gli ap-

(¹) *Adv. Math.*, VII, 55-58).

partenenti all'uno dei quali mettono in dubbio la piena competenza degli appartenenti ad un altro e spesso li gratificano d'un sorriso. Si osservi che in ogni ramo del sapere, accanto ai cultori di esso cui è suppergiù comune il riconoscimento d'un determinato corpo di dottrine ad esso attinenti, vi sono sempre gli « eresiarchi », gli « eccentrici », che professano, su questo o quel punto, teorie *à coté* non riconosciute dai primi, dalla scienza « officiale » : p. e. la teoria goethiana dei colori contro quella newtoniana o la condanna della vaccinazione; e costoro non sono, secondo i primi, pienamente competenti. Pure, ognuna di quelle varie sfere di competenza, dianzi esemplificate, la cui competenza è messa in dubbio dalle altre, attesta a sè con sicurezza la propria competenza. E, del pari, codesti « eccentrici » od « eresiarchi » attestano con piena sicurezza a sè medesimi la propria perfetta competenza e scorgono con intima irresistibile evidenza che solo per un errore tradizionale e per il cieco soggiacere all'impero della tradizione sono diventati punti ufficialmente accettati di dottrina, ossia *veri,* quelli da cui essi dissentono. — Perchè un fondamento e un criterio *identico,* deve aver valore in un caso e non nell'altro?

Che più? L'« inventore » pazzoide, chi è dominato da un'« idea fissa », scientifica, artistica, religiosa, chi è preso da quella che il Renouvier chiamava la « vertigine mentale » della religione o del

misticismo, un Boehme, un Pascal, un teosofo, uno spiritista, tutti costoro hanno l'istessa inconcussa ed evidente certezza interiore, presente in ognuno dei casi precedentemente esemplificati, di possedere, in tali loro convinzioni, la *vera* ragione, la mente capace, competente, penetrante, illuminata. Il fondamento è *sempre quello*: l'autoattestazione che fa la mente a sè di essere in possesso di tali caratteri. Perchè, se non ha valore qui, deve averlo là? Perchè, se lo ha là, non deve averlo qui?

Si dirà: ma il pensatore capace e normale, i cultori davvero competenti della scienza, i pochi grandi matematici dell'esempio precedente, vedono proprio fino in fondo, sono proprio certi, indefettibilmente certi. Senonchè anche l'allucinato, l'« inventore » pazzoide, lo scienziato « eretico », Boehme nei suoi « sogni d'un visionario », Pascal nella febbrile evidenza con cui scorge i dogmi cristiani, sono indefettibilmente certi, scorgono con chiarezza piena e irresistibile la verità di quanto affermano. Ogni sforzo è inutile. La certezza e la luminosità interiore con cui la mente si autoattesta ragione *vera,* capace, competente — e che è l'unico fondamento che tale autoattestazione può invocare per legittimarsi — è assolutamente *la stessa,* interamente *identica* nel secondo caso e nel primo.

Si tratta, insomma, d'una decisione in causa

propria che o non ha valore in nessun caso o lo ha del pari in tutti. Si tratta, inoltre, d'un circolo vizioso in cui la legittimità della determinazione di competenza pretende appoggiarsi sulla competenza, come due pilastri che si volesse far sostenere l'uno mediante l'altro senza bisogno d'un punto d'appoggio esteriore.

Sembrava, dunque, a tutta prima, che indice del Vero dovesse e potesse essere il riconoscimento di esso da parte di *tutte* le menti. Poi si vide che questa conclusione non regge, anzi che siffatto universale riconoscimento non ha mai luogo. Ma nemmeno il riconoscimento da parte della maggioranza delle menti (qualora pure essa si potesse accertare) risultò poter essere l'indice del Vero. Un fervidissimo cristiano osserva che il Cristianesimo non ha ragione di temere gli attacchi dei suoi attuali avversari: « esso ha già sostenuto più forti assalti e durerà più a lungo di qualsiasi sistema di filosofia » (1). Anzi, più a lungo d'ognuno di questi è già durato. Secondo il criterio del riconoscimento da parte della comunità più ampia di menti, la religione cristiana sarebbe dunque la verità in confronto di ogni filosofia. Ma nessun filosofo (non religioso) potrebbe ammettere questo principio, perchè ammetterlo vorrebbe dire che

---

(1) Hilty, *Für schlaflose Nächte* (Lipsia e Frausenfeld, 1910, pag. 96).

egli conviene che quel che pensa è una falsità, obbiettivamente stabilita come tale in forza del giudizio della maggioranza delle menti umane: e allora egli abbandonerebbe le sue convinzioni, scorte da lui quale una soggettiva aberrazione di fronte al pensiero comune, indice del Vero. Egli è quindi *obbligato* a ritenere che non già i più, non il pensiero comune, ma i meno colgono il Vero. Senonchè, nemmeno il riconoscimento da parte della minoranza è l'indice del Vero, come prova il caso addotto degli « eresiarchi » degli « eccentrici ». Dove, dunque, trovar questo indice? In qualunque direzione ci si volga, la ricerca riesce vana.

Ma forse che — si insisterà ad obbiettare — non esistono in ogni ramo del sapere i veri competenti di esso? All'affermazione generica della loro esistenza nulla si può opporre. Ma non c'è una via logica ed obbiettiva per determinare quali siano e perchè. Certo, si deve accordare ai filosofi dogmatici, della scienza « compotem, nisi sapientem, esse neminem. *Sed, qui sapientes sint, aut fuerint, ne ipsi quidem solent dicere* » (¹). Tutto si riduce al circolo vizioso ora accennato, che reso esplicito è il seguente: i competenti riconoscono il Vero come Vero; il Vero è contrassegnato dall'essere riconosciuto dai competenti. Circolo vi-

(¹) Cic. *Ac. Pr.* II, XLVII, 145.

zioso che ora si scorge investire irremissibilmente la stessa questione fondamentale da cui prendemmo le mosse. Che cosa è il Vero? Ciò che è riconosciuto come tale dalla ragione. Ma che cos'è la ragione, la *vera*, capace, competente ragione? Quella che riconosce il Vero come Vero. Nulla si può dire più in là di ciò. Si dà dunque di cozzo in un giudizio (nella miglior ipotesi) analitico, tautologico, *identico*, che non accresce d'un ette la nostra conoscenza concreta, non ci dice affatto ciò che in concreto ci bisognerebbe sapere. Occorrerebbe a tal uopo una base esteriore ad esso giudizio per determinare quali sono le menti capaci e competenti, le ragioni *vere* ragioni. E questa base non c'è.

§ 5. — La questione ora dibattuta si allarga in un'altra, ancora più grave.

L'idea della « competenza » o « capacità » è analoga a quella di « normalità », e talvolta infatti esaminando quella l'aggettivo « normale » ci è corso sotto la penna. Ora, per avventura, questa idea di « normalità » non andrebbe incontro alla medesima critica dell'idea di « competenza » o di « capacità »?

Assai di frequente la filosofia ricorre a questa idea della normalità. Quando Platone trionfava su Protagora obbiettandogli che non l'uomo qua-

lunque, ma il sapiente è la misura delle cose [1] (e così enunciando lo stesso giudizio analitico e tautologico che abbiamo or ora censurato, poichè il giudizio che chi sa valuta da saggio è un giudizio *identico,* nè ci dà un criterio per determinare chi sia saggio, e se poi è il saggio che può decretate tale se stesso cadiamo nel caso della decisione in causa propria, circolare, senza appoggio, e si viene inoltre a ridare ragione alla tesi di Protagora che ogni uomo è misura, che le cose sono come a ciascuno appare) quando Platone così diceva, egli faceva capo appunto all'idea d'una « normalità » mentale di tipo superiore o perfetto. Nella filosofia moderna ecco il Windelband porre innanzi una coscienza normale come quella che sopra la relatività delle valutazioni individuali e delle moralità (*Sitten*) dei singoli popoli, pone e fissa i valori assoluti [2]. Ed ecco il Paulsen mettere in campo, a fondamento della sua etica e a difesa di questa dalle obbiezioni mossele, un tipo normale (*Normaltypus*) di uomo o di vita umana che costituisca la misura per l'apprezzamento del valore delle azioni e delle doti [3]. Ridomandiamo: c'è mezzo per determinare in modo obbiettivo siffatta

(1) *Teet.* 185-187.

(2) *Einleitung in die Philosophie,* II ed., p. 255.

(3) *System der Ethik,* XII ed. 1921, vol. I, p. 284 e s.

normalità a cui i filosofi così volentieri ricorrono e su cui con tanta sicurezza s'adagiano?

Anzi, la questione può essere presentata in forma più ampia.

Ci è alquanto sopra occorso di accennare a questo concetto: menti che sono *menti,* menti che hanno il carattere della mente, cioè menti che non sono pazze. Quando si parla d'un riconoscimento universale del Vero, anche se per « universale » s'intenda « da parte di tutte le menti empiricamente esistenti », con quel « tutte le menti » non si può intendere letteralmente « tutti gli uomini ». Poichè vi sono esseri dalla figura umana, che non sono *menti,* cioè i pazzi. Non sono menti *normali,* ma menti *anormali;* e il « tutte le menti » il cui riconoscimento contrassegnerebbe il Vero significa evidentemente « tutte le menti *normali* », escluse le *anormali*, i pazzi. La questione precedente dunque: « c'è o no un criterio obbiettivo per determinare la normalità? », si mostra compresa in questa questione più vasta: « esiste un criterio obbiettivo per distinguere la pazzia dalla sanità mentale? ». Discutendo questa questione — che è quella che preoccupò il Romagnosi e che egli chiamò giustamente « indovinello massimo », ma di cui cercò, invece, di riconoscere coraggiosamente l'insolubilità, di rintracciare una pretesa soluzione in elementi grossolanamente empirici analoghi a quelli

che metteremo in luce più avanti ([1]) — sarà implicitamente discussa anche la prima.

In medicina è pacifico che la salute è un'astrazione, cioè una mera costruzione concettuale, *Gedankeding, ens rationis,* che non si realizza mai tale quale in nessun individuo concretamente esistente, un ideale immaginario costrutto dal fisiologo o dall'igienista, a cui gli individui esistenti si avvicinano più o meno senza mai realizzarlo e combaciarvi: come l'inesteso punto centrico d'un bersaglio a cui i colpi dei tiratori più o meno s'accostino senza mai con matematica precisione toccarlo. Sarebbe lo stesso anche per la sanità mentale, per la ragione?

Verità, sanità mentale e ragione sono in sostanza una cosa sola, si fondono insieme. La verità è ciò che la sanità mentale o la ragione ravvisa ed esprime. La sanità mentale o ragione è ciò che ravvisa ed esprime la verità. Come dunque la verità non può che essere universale, una per tutti, *una, quella,* così la sanità mentale o ragione non può, se c'è, che essere la stessa per tutti, *una, quella*. Cioè essa, se c'è, deve consistere, per dir così, in un punto unico, centrico, esattamente come il centro del bersaglio, matematicamente inesteso, vale a dire che non lascia luogo a latitudine,

([1]) *Che cosa è la Mente sana? Indovinello massimo che potrebbe valere poco o niente*. Compreso in *Scritti sulla Dottrina della Ragione,* vol. III.

scarti e deviazioni. Ma, come nel caso della salute fisica, questo perfetto coincidere delle *ragioni* concretamente esistenti in quel centro unico di ragione, che, se la sanità mentale o ragione esiste, è appunto esso *la ragione,* non si verifica mai. Le *ragioni* concretamente esistenti, ossia le menti degli uomini, circa tutte le questioni appartenenti specificatamente, non al campo della sensazione, ma al campo della ragione stessa cioè del pensiero, divergono su ogni punto le une dalle altre, come abbiamo già constatato. Questa divergenza vuol dire almeno che tutte le menti, meno forse una, escono fuori da quel punto centrico, inesteso, che è una cosa sola con la ragione: se il punto-ragione è unico, centrico, inesteso, *uno, quello,* e se i punti toccati sono diversi, evidentemente uno solo di essi potrà *forse* essere il punto-ragione, gli altri *certo* no. « Meno forse una », dunque, come si disse. Ma *forse* neanch'essa, forse nessuna. Perchè, in presenza del fatto che i punti colpiti sono diversi e che qui non c'è nessun modo di stabilire quale sia quello centrico se non il giudizio dei diversi tiratori (delle diverse menti), come si fa a determinare se una di esse menti abbia colpito il centro e quale essa sia? O, come abbiamo altrove espresso il medesimo concetto: stabilire quale sia e se vi sia l'*ora esatta,* l'ora *che è,* della *ragione,* nel divergere delle *ragioni,* è altrettanto impossibile quanto sarebbe stabilire quale sia e se vi sia l'*ora*

esatta, l'ora *che è,* del tempo, qualora, nel discordare dei nostri orologi non esistesse un fatto obbiettivo ed esterno ad essi, cioè il moto degli astri, su cui controllarli e giudicarli ([1]).

Kant scrive: « Aristotele dice in qualche luogo: vegliando noi abbiamo un mondo comune; ma sognando ciascuno ha il suo mondo. A me sembra che si possa invertire l'ultima proposizione, e dire: quando di diversi uomini ciascuno ha il suo proprio mondo, è da presumere che essi sognino ». Noi perciò dinanzi alle contraddizioni delle visuali dei filosofi « pazienteremo, finchè questi signori sian usciti dal sogno. Poichè, quando una buona volta, essi, a Dio piacendo, veglieranno completamente, cioè apriranno gli occhi ad uno sguardo che non esclude l'accordo con un altro intelletto umano, niuno di essi vedrà nulla che, alla luce delle loro prove, non apparisca anche a tutti gli altri evidentemente e certo, ed i filosofi abiteranno nello stesso tempo un mondo in comune, qual è quello che già da gran tempo hanno occupato i matematici: e questo importante avvenimento non può differirsi più a lungo, se è da credere a certi segni presagi che son già comparsi da qualche tempo sull'orizzonte delle scienze » ([2]).

([1]) *La Filosofia dell'Assurdo* (Milano, Corbaccio, 1937, p. 78 e s.).

([2]) *Träume eines Geistersehers,* I. Teil, III. Hauptstück, in *Werke,* ed. Cassirer, vol. II p. 357-8.

Questi « segni presagi », sono forse quelli che egli credette poi di realizzare con la *Critica della Ragion pura,* nelle prefazioni alla quale insiste nel riconoscere che un campo di sapere dove « non è possibile rendere concordi i diversi collaboratori sul modo col quale debba esser perseguito lo scopo comune » è in istato di « semplice brancolamento » (1); e, constatato che (al contrario della logica, la quale dimostra il suo carattere di vera scienza in ciò che da Aristotele in poi « non ha dovuto fare nessun passo indietro » e « non ha potuto fare nessun passo innanzi ») (2) in quella condizione si trova invece la metafisica, perchè essa è così lontana dall'aver realizzato l'accordo dei suoi cultori « che è piuttosto un campo di lotta » (3), il campo delle lotte senza fine (4), si propone di ridurla a scienza che la posterità non abbia più se non da adattare « per la maniera didascalica alle sue vedute, senza però poter accrescerne minimamente il contenuto » (5), a scienza che rimanga « come un possesso utile, ma non aumentabile » (6).

Queste proposizioni di Kant sono tutte importantissime. Esse ridimostrano anzitutto (unitamen-

---

(1) *Krv., Vorr.* z. II Aufl., p. VII.
(2) *Ib.* p. VIII.
(3) *Ib. Vorr.* z. II Aufl., p. XV.
(4) *Ib. Vorr.* z. I Aufl., p. II.
(5) *Ib.,* p. XIV.
(6) *Vorr.* z. II Aufl., p. XXIV.

te a quella che abbiamo riferito in principio) ([1]) che suo pensiero era precisamente che solo il riconoscimento comune caratterizza il Vero. La sua constatazione che la filosofia, fino al suo tempo, non presentando tale riconoscimento comune, non poteva dirsi cogliere il Vero; la sua speranza che, mediante l'opera sua, anche in filosofia siffatto comune riconoscimento di principî, e quindi la determinazione di questi come Vero (unico mezzo a tale determinazione essendo quel comune riconoscimento) si verificherà; e il fatto che anche dopo di lui, e anzi più di prima, e altresì per l'occasione del suo tentativo di fare della filosofia una scienza nel comune riconoscimento dei cui capisaldi i suoi cultori siano concordi, la divergenza sia continuata, dimostrano che nel campo del pensiero quel comune riconoscimento, che Kant scorgeva essere carattere del Vero, non è realizzabile. Ma, per di più, la prima di queste sue proposizioni, nella quale egli dichiara che, quando gli uomini nel campo del pensiero divergono, sono in istato di sogno, e che l'essere in istato di veglia non può venir caratterizzato se non dall'abitare nello stesso tempo un mondo comune, cioè dal cessare delle divergenze e dal subentrare ad esse dell'accordo, tale proposizione che cosa significa? Essere svegli vale possedere la ragione, il control-

([1]) Vedi retro pag. 46 e s.

lo di essa, la sanità mentale. Sognare vale esser fuori dalla ragione, non possederne il controllo. Caratteristica, adunque, dell'essere nella ragione è l'avere un mondo comune, ossia il comune riconoscimento d'alcunchè come Vero, ossia ancora il convergere e l'unificarsi di tutte le menti in un punto unico, centrico, inesteso, che non lascia spazio *ad alcuna* deviazione. Caratteristica dell'esser fuori dalla ragione è l'aver ciascuno un proprio mondo, e, con termini più rigorosi e precisi, il divergere gli uni dagli altri in qualsiasi misura, perchè ogni divergere vuol dire mancanza di unificazione di tutte le menti in *un punto,* in un mondo *veramente* comune, chè questo, per essere *veramente* comune, dev'essere *puntualmente* identico. Ma, nel campo del pensiero, come si è replicatamente avvertito, non esiste comune riconoscimento e sono sempre presenti e irriducibili le divergenze. Nel campo del pensiero siamo dunque in quello che Kant direbbe un mondo di sogno, nè v'è alcuna possibilità di stabilire in quel campo se vi sia e che cosa sia la ragione e se siamo tutti o tutti meno uno fuori di questa.

Si ripresenta qui la necessità di insistere in un'argomentazione dianzi accennata. Se si diverge, poichè dei divergenti tutt'al più uno solo può essere nel vero, bisognerebbe dire che tutti meno uno sono fuori della ragione. Ma chi è colui che è nella ragione? Per determinarlo, occorrerebbe che

quel punto unico, centrico, che è il punto di ragione, fosse stabilito in modo obbiettivo, extramentale (come la posizione e il moto degli astri per la fissazione dell'ora); e per essere stabilito così occorrerebbe che fosse da tutti riconosciuto come tale, ossia occorrerebbe, ancora, l'unità delle menti, il comune riconoscimento. Poichè ciò non è, il semplice fatto del divergere, permette una sola conclusione: quella dell'universale aberrare della ragione, o meglio da quel punto meramente ipotetico che si dovrebbe dire, se ci fosse modo di determinarlo, il punto della ragione, mentre da ciò risulta invece, non solo che esso non è determinabile, ma che non si può neanche dire se concretamente esista (sia di fatto raggiunto e incorporato da una mente) o no. — Ciò si può esprimere, in altre parole, dicendo, con Sesto Empirico ([1]), che il giudizio dipende dalle condizioni in cui l'uomo si trova, l'odio o l'amore, l'inedia o la sazietà ecc.; ma *tutti ci troviamo in condizioni* (i sani in conformità alla natura dei sani, e del pari i malati in conformità alla natura dei malati); sicchè un giudizio che sia dato senza che l'uomo sia *sotto condizioni,* quindi sia dato senza qualsiasi di queste, indipendente da qualsiasi, puro da esse, il pensiero *puro,* è impossibile. O si può dire la stessa cosa

([1]) *Pyrr. Hyp.* L. I § 100 e s. - specialm. 103.

col grande scettico dell'età moderna, Montaigne: « Si nature enserre dans les termes de son progrez ordinaire, comme touttes autres chosse, aussi les creances, les iugements et opinions des hommes; si elles ont leur revolution, leur saison, leur naissance, leur mort, comme les choulx; si le ciel les agite et les roule à sa poste: quelle magistrale auctorité et permanente leur allons nous attribuant? » ([1]).

Insomma: poichè la ragione, è, e non può non essere, circa qualsiasi argomento, se non *una, quella,* così essa non concede nessuna deviazione. Ogni deviazione, grande o piccola, verta su di una frivolezza o su una questione capitale, è un uscir fuori dalla ragione. E l'uscir fuori dalla ragione vuol dire cadere, in più o meno larga misura, nella pazzia. Perciò il « diversamente pensante » dovrebbe essere sinonimo di pazzo. Ma « pensante diversamente » da chi e da che cosa, se non c'è un punto, tipo o modulo obbiettivo ed extramentale riconosciuto comunemente (o designato sopraumanamente) come il tipo o punto della ragione, e se, d'altra parte, di fronte al « diversamente pensante » non sta già un'unanimità di univocamente pensanti, bensì di pensanti alla loro volta tra loro divergenti, se, insomma, la divergenza è dovunque presente? Tutti siamo « diversamente pensan-

---

([1]) *Essais,* L. II. Ch. XII (ed. Louandre, vol. II, pag. 498).

ti ». Per tutti, dunque, dovrebbe valere il sinonimo: « pazzo ».

Ma avviene invece che pensieri diversi ed opposti si ammettono come tutti ragionevoli, mentre uno solo può esserlo, quello che colga il punto unico, centrico, di ragione; vengono accolti tutti nella sfera della ragione, mentre uno solo potrebbe avervi luogo, quello che ne coglie il centro, poichè in realtà tale sfera è un punto. E la designazione di « fuoruscita dalla ragione », si riserva, con determinazione estremamente grossolana, ai pensieri che sono *troppo* divergenti dalla *media;* che troppo si distaccano dall'uno o dall'altro dei molti concepimenti che godono di un *certo* riconoscimento da parte di una *certa* comunità di menti; ovvero che conducono ad un comportamento, *oltre una certa misura,* pericoloso; e ciò senza che questo « troppo », questa « media », questo « certo », questo « oltre » possano venire, per qualsiasi via, determinati in maniera più precisa (si noti, p. e., circa l'ultimo indice, come molte persone, che non possono affatto legalmente essere rinchiuse in manicomio, abbiano pensieri e relativi impulsi, estremamente pericolosi a sè o ad altri: a prova, improvvisi delitti, sevizie, umor nero e maltrattamenti, suicidi). Senonchè questo fatto appunto, che cosa, alla sua volta, vuole, ancora, dire, se non che la sfera della ragione non si può determinare con precisione, che si è costretti a segnarne

i confini così largamente e lassamente da accogliere in essa anche il diverso, il divergente, il contradditorio, *cioè* quel che non sta in quell'*unico* centro che è il centro di ragione, ad accogliervi insomma la non-ragione? Che vuol dire, se non che non v'è mezzo di stabilire che sia la ragione e distinguerla dalla pazzia? La ragione, una volta che è fatta sede comune di pensieri divergenti, diventa un'astrazione, un concetto vacuamente formale, un mero cerchio vuoto che si traccia indifferentemente attorno a qualunque cosa e che accoglie in sè qualunque cosa: un giudizio e il suo opposto; cioè il vero ed il falso, poichè il vero non può essere che uno, *quello,* e il suo contrario è il falso; cioè ancora la ragione e la pazzia, poichè la ragione non può essere su ogni argomento che *una,* quella, e il suo contrario è la non-ragione, la pazzia. Ma se quindi la ragione è fatta diventare la circonferenza che contiene in sè tutto, vero e falso, ragione e non-ragione, essa perde così la caratteristica concreta e di contenuto determinato che possa permettere di distinguerla da ciò che è il suo opposto (¹).

La constatazione empirica conferma questa argomentazione. Taine disse giustamente che « l'uomo è pazzo, come il corpo è malato per natura »

(¹) Cfr. Rensi, *L'Irrazionale, il Lavoro, l'Amore* (Milano, « Unitas », 1923, p. 77-95), e *Le ragioni dell'Irrazionalismo* (Napoli, Guida, 1933, p. 110-137).

e che è quasi un miracolo se la lancetta della ragione, composto fragile il cui equilibrio instabile dipende dal giuoco d'una meccanica complicatissima di milioni d'ingranaggi del cervello, dei nervi, del sangue, dello stomaco, segna l'ora a un dipresso giusta ([1]). Probabilmente, sempre ed in tutti si tratta soltanto d'un « a un di presso », il che implica che non è nemmeno dato a nessuno di poter sapere e dire quale sia l'ora *giusta,* ma solo è dato di argomentarla vagamente come l'inesistente e suppositizio punto equidistante da quelli segnati dalle varie lancette o meglio solo dalle lancette che non presentano uno scarto troppo notevole. « A un di presso », maggiore o minore, ma « a un di presso » per tutti. Che differenza *precisa, qualitativa* e *di natura,* dunque, che taglio *netto* c'è tra te e la persona rinchiusa in manicomio? Quando tu sei in presenza d'un pazzo, *cioè* d'un uomo internato in manicomio, hai di primo tratto la sensazione che egli sia un essere d'una *natura* differente dalla tua, che tra te e lui ci sia una parete rigida e nettamente delimitata. Egli è *pazzo,* tu sei *sano.* Egli *non ha* la ragione, tu *l'hai.* Tu lo guardi con sospetta curiosità, come un uomo d'un altro pianeta. Pure, bene spesso, egli intende le tue parole, agisce in con-

---

([1]) *Les Origines de la France Contemporaine. L'Ancien Régime* (XVI ed. in 8°, 1891, p. 311 e s.).

formità a ciò che tu gli dici, raccoglie un oggetto caduto se tu ne lo preghi, beve un bicchiere se glielo offri. Si può comunicare con lui, intende, agisce conforme alla comunicazione, v'è dunque una comunità di mondo intellettuale tra te e lui. Insomma anch'egli ragiona (¹). Che differenza tra te e lui? Una piccola differenza, una differenza di grado. Egli ragiona *un po' peggio* di te, ed è soprattutto solo perchè questo *un po' peggio* è tale da avere certe conseguenze grossolanamente nocive sia a lui sia ad altri, che egli è rinchiuso in un manicomio e tu no. Non c'è alcuna linea precisa di demarcazione razionale che separi la ragione dalla pazzia, ed è unicamente per quella grossolana considerazione empirica delle conseguenze nocive che un uomo è internato in manicomio invece di poter girare in libertà per le strade; precisamente come non vi sono frontiere nettamente delimitate tra la malattia e la salute fisica e v'è solamente una divergenza più o meno grande dall'ipotetico, meramente concettuale, concretamente inesistente, punto centrale che costituisce idealmente la perfetta salute. Ma le mura del mani-

(¹) Lombroso racconta in qualche luogo che in una casa di salute due paranoici redigevano un giornale, di cui era redattore uno affetto da mania di grandezza e di persecuzione, il quale in un giorno era capace di scrivere cinque lunghi articoli in versi non scadenti, mentre il compagno correggeva, migliorava o rinnovava all'occorrenza. Cfr. anche JANET, *Médecine Psychologique,* I, 112 e s., II, 185 e s.

comio non sono criterio per una separazione *di natura essenziale* tra le menti, più che le coperte del letto (il fatto del giacere a letto o dell'essere alzati e vestiti), siano un criterio di separazione essenziale tra la malattia e la salute. Nemmeno la tua mente si trova nel punto centrico della ragione, anch'essa si allontana più o meno da tale punto centrico, che, come s'è visto, è quello in cui soltanto la ragione, concettualmente, idealmente, in via suppositizia, può pensarsi consistere, raccogliersi e concentrarsi, posto che, se è ragione, deve essere *una, quella;* in cui quindi tutte le ragioni, per attestarsi *ragione* e non *pazzia,* dovrebbero coincidere e combaciare, combaciando quindi anche tra loro; mentre invece il loro divergere l'una dall'altra fa sì che quel punto centrico resti indeterminabile non solo circa la questione quale esso sia, ma altresì circa la questione se esso vi sia; fa sì che resti quindi impossibile segnare il confine che separi e distingua la ragione dalla non-ragione, la ragione dalla pazzia.

Si avverta che il pensiero che *tutti* divergono dall'ideale punto centrico di ragione, era pensiero fondamentale degli Stoici, perchè per essi chi non è saggio, nel senso stoico della parola, è pazzo, e il saggio nel senso stoico era, anche secondo essi, un fenomeno rarissimo, e anzi solo forse un tipo ideale non mai riscontrabile nella realtà. Per essi, chi non sta in perfetta riga, chi è anche solo un po'

ἄφρων, chi ha in sè anche una leggera vena di ἀφροσύνη, è pazzo, e quindi essi identificavano esplicitamente l'ἀφροσύνη con la μανία [1]. Ma chi non ha una vena di ἀφροσύνη, di sconsideratezza? Dunque, per gli Stoici, in sostanza, *tutti* siamo pazzi. E così si leggono in Seneca queste righe al riguardo significantissime: « Insanire *omnes* dicimus; nec omnes curamus elleboro; his ipsis quas vocamus insanos, et suffragium et iurisdictionem committimus » [2]. Cioè: *tutti* sono pazzi, quantunque non si mettano tutti in manicomio, anzi ad alcuni si affidino cariche pubbliche. Del resto, Castiglione opinava « che in ciascuno di noi sia qualche seme di pazzia, il qual risvegliato, possa multiplicar quasi in infinito » [3]; e per Ariosto, seguìto e confermato da Leopardi, se tutto quel che gli uomini perdono nella loro vita sulla terra si raccoglie nella luna, solo la pazzia là non c'è « chè sta qua giù nè se ne parte mai » [4].

Si provi, infine, a farsi zampillare nella mente e a seguire fino in fondo i singolari pensieri che ecciterebbe la seguente ipotesi: se tutti gli uomini, p. e. per l'influenza d'un qualche ignorato raggio

---

(1) Cfr. DIOGENE LAER, VII, 124 e anche PLAT., *Alc.*, II, 139 C.

(2) *De Benef.* II, 35.

(3) *Il Cortegiano,* L. I § 8.

(4) ARIOSTO, *Orl. Fur.* XXXIV, 81; LEOPARDI, *Dialogo della Terra e della Luna.*

cosmico, diventassero pazzi? se tutti quindi un bel giorno (o già oggi) fossero pazzi?

Anzitutto, nessuno se ne accorgerebbe nè potrebbe sentenziarlo, se non forse perchè, qualora la pazzia universale si diramasse in varie pazzie procedenti su linee divergenti, ciascuno, dalla sfera della sua pazzia, accuserebbe di pazzia ogni altro. Ma, inoltre, che significato potrebbe più avere la frase « essere pazzi »? Da qual centro di ragione si potrebbe dire che gli uomini si sono staccati? Dove sarebbe più quel centro? Che esistenza avrebbe? Non si dovrebbe dire piuttosto che l'umanità ha assunto un'altra ragione, una diversa forma di ragione, così come ad ogni momento ora troviamo e diciamo, nel constatare visuali morali, religiose, politiche contrarie alle nostre, che colui che le professa possiede una mente, una ragione, diversa dalla nostra? E se quindi questo impazzire che tutta l'umanità facesse, equivarrebbe all'assunzione da parte di essa d'una *ragione* diversa da quella che fin qui fu ragione, dov'è la linea che separi e distingua ragione e pazzia? Ora, chi può dire se veramente gli uomini, con le loro visuali in ogni argomento o materia divergenti, non siano appunto tutti nell'anzidetta condizione, cioè tutti staccati dall'ipotetico e semplicemente immaginabile o ideale centro di ragione?

Che sia impossibile precisare, in modo sicuro, obbiettivo e razionale il confine che separa la ra-

gione dalla pazzia e quindi la normalità dall'anormalità, vuol dire che non si può obbiettivamente e razionalmente determinare che cosa sia la ragione (o la pazzia) che cosa sia la normalità (o l'anormalità). E non lo si può, appunto perchè non si può precisare, « individuare », quel punto unico, centrico, inesteso, che è, solo, la sede della ragione, se questa è *una,* della normalità, della mente normale. Quel punto, sede, concettualmente immaginata, della ragione o della mente normale, è appunto il Vero: perchè è stanziando nel Vero, necessariamente uno, senza spazio per deviazioni proprio come l'Uno eleatico, quindi matematicamente *puntuale,* che la ragione è ragione, che la mente è normale. Perciò la conclusione a cui l'indagine necessariamente mette capo è che non è possibile determinare, « individuare », nè che cosa sia il Vero, nè se (non semplicemente come ipotesi od astratta possibilità, ma come realizzazione concreta) il Vero esista.

§ 6. — Ma si tornerà a dire: si può forse negare che vi siano proposizioni — p. e.: $2+2=4$ o il teorema di Pitagora — certamente vere, vere per tutti e tali che il solo scorgerle entro di me come vere mi rende assolutamente sicuro che ogni uomo che non sia pazzo ed abbia la mente capace, cioè sia *vera* mente, deve ugualmente scorgerle vere? Anche qui rispondiamo quello che

abbiamo risposto a proposito dell'esistenza delle menti « competenti », « capaci ». Sì, tali proposizioni vi sono. All'affermazione generica della loro esistenza nulla si può opporre. Senonchè, ecco qui un'altra proposizione: « Dio esiste ». Se io sono credente, la scorgo entro di me altrettanto evidentemente vera quanto la proposizione $2+2=4$, e anch'essa tale che lo scorgerla in tal guisa dentro di me mi rende sicuro che ogni uomo di mente normale la deve scorgere ugualmente come vera. Ma, a differenza del primo caso, qui devo arrendermi a riconoscere che altre menti che sono pur menti, e che solo un mio parere assolutamente soggettivo e arbitrario mi permetterebbe di qualificare per anormali o non capaci o meno capaci della mia, non solo rifiutano quella proposizione, non solo vi oppongono come vera la sua negazione, ma giudicano che sia appunto il ritenere come vera quella prima proposizione che costituisca un indice di anormalità mentale (l'«entorse cérébrale » prodotta dall'educazione, dall'ambiente, dalla suggestione, dall'idea fissa). L'evidente intuizione interiore del Vero è la stessa nel primo caso e nel secondo. Ma nel primo caso, quell'intuizione è veramente indizio d'una verità che di fatto o almeno *di diritto* è universale, nel secondo no.

Vi sono dunque, pur tutte accompagnate dal sicuro intuito interiore del Vero, proposizioni che posseggono e altre che non posseggono il carattere

di universalità di fatto o *di diritto* proprio della verità. Perchè dunque l'ammissione generica dell'esistenza di proposizioni che tale carattere posseggono, giovasse alla nostra conoscenza, occorrerebbe un criterio, all'infuori di quello dell'intúito interiore della verità della proposizione, il quale è comune a tutte, per distinguere, entro la sfera delle proposizioni tutte del pari scorte come evidentemente vere, quelle che posseggono e quelle che no il detto carattere di universalità di fatto o di diritto proprio della verità ([1]).

Ora, questo criterio non c'è. E per persuadercene basta ricorrere all'invincibile argomento caro agli antichi scettici. Il filosofo che, al contrario, sostenesse che c'è, addurrà tale criterio, dirà: il criterio è questo o quest'altro. Ma perchè un siffatto criterio, così addotto, del carattere di universalità di fatto o di diritto di alcune tra le proposizioni, tutte ugualmente provviste dell'intúito interiore del Vero, valesse, bisognerebbe che esso fosse, alla sua volta, universalmente riconosciuto come criterio valevole ad operare tale distinzione. Se non lo è, rimaniamo nella situazione precedente, cioè siamo sempre davanti a una proposizione (ora, precisamente lo stesso criterio) di cui alcuni affermano, alcuni negano il carattere di universalità, proprio, almeno *di diritto,* della verità: situazione, per uscire dalla quale ci occorreva ap-

([1]) Cfr. Rensi, *Filosofia dell'Autorità,* p. 225 e s.

punto il criterio, che da ciò si ridimostra non poter essere, se c'è, se non universalmente accettato. Ma il criterio per operare quella distinzione, che sia addotto dall'uno o dall'altro filosofo, possiede forse questa universalità di riconoscimento come criterio legittimo? Nemmeno per sogno. Occorrerebbe quindi, ancora, un criterio per decidere come si possa mettere in sodo l'universale validità di diritto del primo criterio. Anche il secondo criterio dovrebbe essere universalmente accettato. Ma nemmeno esso lo è. E così via all'infinito.

§ 7. — Non c'è dunque nessun modo per determinare *con certezza logica* che cosa sia Vero. Questo non è determinato nè dal riconoscimento di tutte le menti, che abbiamo visto essere impossibile; nè da quella della maggioranza di esse, chè se ciò fosse, si dovrebbe veramente dire, secondo l'espressione di Seneca, che « sanitatis patrocinium insanientium turba est » (¹), e invece molte volte è la minoranza di esse che coglie e designa il Vero, il Vero superiore; nè da quello della minoranza delle menti o dell'unica mente, chè molte volte si tratta di eccentricità e allucinazione. Non è, d'altra parte, determinato dalla certezza dell'intúito interiore, chè questo s'accompagna tanto a proposizioni che posseggono effettivamente il carattere

(¹) Agostino, *De Civ. Dei*, VI, 10.

di universalità di diritto proprio del Vero, quanto a proposizioni che non lo posseggono, benchè abbiano la soggettiva vivissima pretesa di possederlo, pretesa che però resta tale e che la realtà smentisce.

Non c'è modo, diciamo, per determinare *con certezza logica* che cosa sia Vero. Ma il Vero è il *certamente* vero. L'avverbio è superfluo e già contenuto nel soggetto. Il Vero per esistere richiederebbe dunque la possibilità di quella determinazione logicamente *certa*. Ma tale possibilità non esiste nel campo del pensiero concreto: esclusa, cioè, la matematica (e la logica formale) scienza di pura forma, di oggetti concettualmente costruiti, che stanno soltanto nella mente, che non s'incontrano, quali costruiti dalla matematica, nella realtà, e dei quali, appunto perchè movendosi tra di essi si muove tra oggetti di sua creazione, il pensiero possiede la certezza; onde, con spirito genuinamente scettico, Hume diceva che solo un libro di matematica o uno di scienza sperimentale ossia di fatti percettivi, giova alla conoscenza ([1]). Non esistendo, dunque, quella possibilità, è forza concludere che (con la restrizione ora detta) *nel campo del pensiero*, ci sono verosimiglianze, maggiori o minori, più o meno stringenti, ma il Vero non c'è.

([1]) *Concerning human Understanding*, ultime righe, in *Works* ed. Green, vol. IV, p. 135.

II

IL BUONO ED IL GIUSTO

§ 1. — Discutendo del Vero, abbiamo già implicitamente discusso del Bene, del Giusto e del Bello. Poichè il Bene e il Giusto non sono che la *vera* visuale nel comportamento pratico, nella condotta della vita, il Vero nell'azione; e il Bello non è che l'obbietto *vero* della contemplazione estetica, il Vero in questa. Pure, esamineremo partitamente anche le questioni del Bene (e del Giusto) e del Bello, e in guisa che circa il Bene useremo un'argomentazione diversa da quella che useremo circa il Bello, e diverse entrambe da quella usata circa il Vero. Un momento di riflessione basterà al lettore per applicare da sè l'argomentazione usata pel Vero al Bene ed al Bello, quella usata pel Bene al Vero ed al Bello, quella usata pel Bello al Vero ed al Bene.

§ 2. — Anche il Bene, appunto perchè, come ora si disse, esso non è che il Vero pratico, richiede, per le medesime ragioni che si videro circa il Vero, l'universalità, l'universale riconoscimento, sia di fatto, sia, almeno, *di diritto*: cioè una determinazione di esso Bene che si debba e possa dire *di diritto* universalmente propria della mente u-

mana come tale, quand'anche di fatto singole menti empiriche vi si ribellino.

Per operare tale universalità del Bene non c'è che un mezzo: ed è quello di identificarlo a quell'elemento della nostra coscienza che si ritiene, sicuramente e per eccellenza, provvisto del carattere dell'universalità. Questo è appunto la ragione. Per ottenere che il Bene risulti universale, si identifica quindi la morale con la ragione, con la logica.

Tre più risoluti tentativi di tale identificazione, e, sulla base di essa, dell'universalizzazione del Bene, presenta la storia della filosofia: gli Stoici, Spinoza e Kant.

Li passeremo brevemente in rassegna.

§ 3. — Per gli Stoici il Bene è l'appagamento (la felicità) nascente dalla coscienza di saper operare la retta scelta tra le cose per natura soddisfacenti, secondo il loro valore. Il saper operare tale retta scelta è agire secondo ragione. Il Bene è quindi l'appagamento (la felicità) nascente dall'agire secondo ragione, anzi costituente immediatamente una cosa sola con questo agire. Perciò il Bene è il vivere secondo ragione.

Se tale è il Bene, solo il nostro comportamento razionale conta. Non contano cioè le cose esterne, ma il nostro modo di valutarle, le nostre opinioni circa esse cose. Queste opinioni sono in nostro

potere, le cose no. Poichè il Bene consiste nel comportamento razionale, cioè nel nostro giudizio od opinione circa le cose, e di queste opinioni noi siamo padroni, così Bene e felicità sono in nostra mano. Occorre soltanto stare in attitudine di *assoluta* indifferenza circa il conseguimento o meno delle cose esterne, contentandoci della consapevolezza di possedere la sapienza di valutarle e sceglierle secondo il loro valore, si conseguiscano o no; contentandoci cioè della nostra saggezza interiore, del nostro *io* sapiente, e riducendoci interamente a questo interiore profondo centro del nostro *io* (¹).

O, in parole povere, il ragionamento stoico è il seguente. — Vuoi essere felice, felice ad ogni costo? Certamente. Orbene. Tu hai tutta la tua sostanza presso una banca, e la banca fallisce. Se piangi, ti disperi, non mangi e non dormi più, sei felice? No. Tu hai un bel vaso di porcellana, a cui sei affezionato; la cameriera lo lascia cadere ed esso va in pezzi. Se ti agiti, ti inquieti, ti incollerisci, sei felice? No. Tu hai famiglia, figli, amici. Se, quando si ammalano, o muoiono o ti lasciano, ti fai tetro e ti disperi, sei felice? No. Come puoi dunque essere felice, felice ad ogni costo? Evidentemente, solo se riesci a renderti *tutte* le cose esteriori (e cioè esteriori al tuo *io,* e quindi anche il

---

(¹) Cfr. Rensi, *Passato Presente Futuro* (Milano, Gogliati, 1932: il cap. *Lo Stoicismo e noi*).

tuo corpo) assolutamente indifferenti, *adiafora*, per cui qualunque vicenda esse subiscano tale vicenda non riesca mai a conturbare il tuo *io*.

Questa concezione stoica si fonda anzitutto, in generale, sull'errore comune a tutti i pensatori greci (meno Aristosseno, Dicearco e forse pochissimi altri) di credere che l'anima sia una cosa nel corpo distinta da esso: errore, dalle cui conseguenze che ora ci occupano, si salvò, pur condividendolo, Epicuro, con lo stabilire la parallela dissoluzione di quelle due cose, pur per lui distinte l'una dall'altra, che sono anima e corpo. Su tale errore unicamente si può fondare la conclusione, capitalissima per gli stoici, che la mente, quasi avesse origine e struttura a sè, separata e indipendente dal corpo e fosse qualcosa di diverso da questo, possa reggere intatta e salda quando il corpo soffre per malattia, per patimenti, per torture, o deperisce per vecchiaia. Essi, cioè, dimenticavano che, come canta Lucrezio,

post ubi iam validis quassatum est viribus aevi
corpus et obtusis ceciderunt viribus artus,
claudicat ingenium, delirat lingua, labat mens
omnia deficiunt atque uno tempore desunt ([1]);

e che, come dice Montaigne del suo spirito rispetto al suo corpo, « si son compagnon a la cholique,

([1]) III, 451.

il semble qu' il l'ayt aussi » ([1]), sicchè i mezzi stoici « servent à un ame estant à soy et en ses forces, capable de discours et de deliberation; non pas à cet inconvenient où, chez un philosophe, une ame devient l'ame d'un fol, troublee, renversee et perduee » ([2]).

Del resto, a tale concezione stoica si oppongono, in particolare, tre difficoltà insormontabili che prendono, alla nostra mente, la seguente formulazione.

La prima è questa.

Dicono gli Stoici: *tu* sei padrone delle *tue* idee, delle tue opinioni sulle cose; sei padrone quindi del Bene e della felicità, che solo in esse consistono. Sarebbe forse vero se *tu* e le *tue idee* fossero due cose distinte. Ma poichè *tu* non sei che le *tue idee* (Hume, Kant, James) e dietro le tue idee non c'è un *tu* a cui esse appartengano, così sono le idee che sono padrone. Vale a dire, le idee si dirigono e si comportano da sè, secondo la loro natura, secondo l'elemento impulsivo che contengono e in cui, anche, inscindibilmente, consistono, senza che al di fuori di esse, distinto da tutte esse e dalle impulsività proprie ciascuna di ciascuna di esse, vi sia un *io* che esteriormente e dall'alto le domini e le diriga. Cioè, non v'è un *io*, una *ragio-*

([1]) *Essais*, L. III, Ch. v.; ed. cit. vol. III, pag. 392.
([2]) *Ib.*, L. II, Ch. XII, vol. II, pag. 454.

ne, che non sia diggià l'una o l'altra idea (opinione), o successivamente l'una e l'altra, e che invece stia separato da esse tutte, come un tribunale supremo che, non avendo la radice in esse e nei loro interessi, possa spassionatamente e superiormente disporne. Non esiste insomma (come risulterà meglio anche più oltre) un elemento, *io* o *ragione,* che sia ancora qualcosa come staccato da *tutti* gli elementi affettivi e che possa essere il giudice imparziale e il dominatore di tutti essi; e l'identificare quindi la morale al giudizio e all'azione di questo elemento inesistente è cosa del tutto vana.

La seconda è questa.

Per gli Stoici il Bene sta, come si vide, nell'atteggiamento saggio, razionale, del nostro *io,* e nell'appagarsi di tale atteggiamento del nostro *io* sta la felicità. Tener l'*io* in perpetuo stato di tranquillità e appagamento di sè è la felicità. Ora, su questa concezione incombe un pericolo. Se l'essenziale è questo appagamento che l'*io* sente di sè, non potrebbe tale appagamento rimanere il fine supremo, ed essere raggiungibile, pur separandosi dalla condizione di saggezza o razionalità dell'*io*? Basta, a tal uopo, che l'*io* da mantenere in istato di appagamento diventi un punto ancora più intimo, interno, retrostante che non l'attività saggia e razionale dell'*io*; che anche tale attività e la sua opposta (cioè virtù e vizio) diventino, rispetto a

questo più intimo punto dell'*io*, un « esterno » e quindi un indifferente; che l'appagamento e la tranquillità da conservar di fronte a tutte le cose esterne e al loro conseguimento o meno, sia da mantenersi anche di fronte a quelle cose, ora diventate esse pure « esterne », che sono il vizio e la virtù, e quindi anche sotto la tirannia delle passioni, come sotto la tirannia d'un uomo, e abbandonandosi, senza ribellioni, in preda ad esse, come ad uno degli altri riputati mali per erronea opinione, malattie, morte; che, insomma, la rassegnata accettazione di siffatti opinati mali debba comprendere anche quella delle nostre passioni non sradicabili, quali appunto uno di questi apparenti mali cui dobbiamo andar incontro con serenità e fermezza, consapevoli che si tratta di eterne e incrollabili necessità, o leggi naturali, della volontà di Giove o del Destino. È il pensiero a cui talvolta sembra metter capo anche l'*Imitazione di Cristo*, nella sua affinità con lo stoicismo: « Quae homo in se vel in aliis emendare non valet, debet patienter sustinere, donec Deus aliter ordinet » [1]. Ed è il pericolo che diventa realtà immediata in un'altra corrente di pensiero assai affine allo stoicismo, cioè nell'induismo. Affine. Giacchè, esposto con chiarezza, il concetto essenziale dell'induismo è il seguente. Noi siamo due

[1] L. I, Ch. XVI, 61.

io: un *io* attivo e operante, immerso nelle faccende, nelle agitazioni, nelle passioni del mondo; e, nel nostro più profondo, un *io* contemplante, un occhio che sta immobilmente ad osservare le attività e le vicende del primo (si può avere una constatazione sperimentale di ciò, quando improvvisamente ci avviene di essere travolti in avvenimenti esterni del tutto inaspettati e inusitati e a noi inconsueti; una guerra, una rivoluzione, un campo di concentramento, la prigione; allora, constatiamo chiaramente in noi l'*io* contemplante che osserva con stupore e incredibilità le vicende straordinarie da cui è coinvolto l'*io* operante). L'*io* contemplante è immobile, incangiabile, impassibile, in eterna inalterabile quiete: non fa che osservare. Chi agisce non è lui, ma (se mai, tutt'al più proiettando in lui l'ombra o il riflesso delle sue azioni) Prakriti, (lat. *procreatrix, natura creatrix*), la natura o l'« energia » naturale. Ora, è con quel profondo *io* contemplante, non col superficiale *io* attivo, operante e agitantesi nel mondo, che noi dobbiamo identificare noi stessi. Così facendo, poichè questo occhio puramente contemplatore è *quell'uno* in tutti, e quell'*identico* che in ciascuno ugualmente contempla le *diverse* vicende dell'*io* operante di ciascuno, noi ci identifichiamo a tutti gli altri, anzi al fondo dell'Essere stesso, poichè tale fondo stesso non è, esso pure, se non siffatto occhio contemplante: onde le famose frasi dell'induismo « io

son tu », « ciò sei tu ». E i più sottili espositori dell'induismo dicono che quando le cose del mondo, Samsāra, in cui il nostro *io* operante è immerso, sono vissute così, cioè come una semplice cinematografia, o Maia, che passa davanti all'occhio dell'*io* contemplante, allora Samsāra e Nirvana, Maia e Nirvana diventano una cosa sola, ossia noi viviamo nel Samsāra e nella Maia stando immersi nel Nirvana; meglio, viviamo Samsāra e Maia come Nirvana; meglio ancora: poichè Samsāra e Nirvana esistono solo uno rispetto all'altro, vivendo le cose a quel modo, Samsāra e Nirvana perdono la loro esistenza distinta, e non c'è più nè l'uno nè l'altro. — Ma ecco ora l'intima affinità con lo Stoicismo. Che cosa vuol dire identificarsi con l'*io* contemplante (il Purusha) anzichè con l'*io* operante e immerso nelle faccende ed agitazioni del mondo? Vuol dire che queste, cioè tutte le cose del mondo, non sono altro che uno spettacolo che passa davanti al vero *io,* all'*io* contemplante, al Purusha, una rappresentazione teatrale, un film cinematografico a cui egli assiste. Ossia, essenzialmente, sono cose indifferenti, *adiafora,* come appunto dicevano gli Stoici. Per giungere al risultato che tutte le cose esteriori ci siano indifferenti, che cosa occorre? Appunto considerarle, conforme al pensiero induista, come una cinematografia, uno spettacolo, un giuoco. E difatti questo concetto che la nostra vita attiva nel mondo è un giuoco, che

noi in essa prendiamo parte semplicemente ad un giuoco e cómpito nostro è puramente di giuocar bene la parte assegnataci (di re, di mendico ecc.), che per Socrate il suo processo e la sua condanna furono un giuoco in cui la sua parte egli giuocò a meraviglia, questo concetto è fondamentale nello Stoicismo [1]. Lo Stoicismo è veramente lo Yoga dell'Occidente. — Senonchè ora ecco come nell'induismo si fa realtà imminente il pericolo anzidetto. Noi dobbiamo, per l'induismo, sentirci identificati con l'*io* immobilmente e impassibilmente contemplante. Questo *io* non essendo l'attore ma il semplice spettatore, non è tocco dalle vicende, forse dolorose o tragiche, che avvolgono nella sua vita nel mondo l'*io* operante; quindi è eternamente e imperturbatamente beato, e beati noi siamo se ci identifichiamo a lui e se tutte le vicende esterne che ci avvolgono, anche le più dolorose, ci diventano meramente spettacolo (una nuova volta: concetto prettamente stoico). Il male, come realtà essenziale, scompare dal mondo, se questo non è che rappresentazione cinematografica e giuoco, precisamente come non hanno esistenza reale di male i colpi di spada o di coltello, le uccisioni, i tradimenti ecc. che vediamo prodursi tra gli attori che sul palcoscenico rappresentano un dramma.

---

[1] Specialmente e ampiamente espresso da Epitteto in *Diatr.* L. II cap. V (Τοιγαροῦν Σωκράτης ᾔδει σφαιρίζειν).

Identificandoci a quest'*io* contemplante, ci identifichiamo anche a Dio, il grande Yogin, che ha suscitato tutto l'Essere precisamente come spettacolo e giuoco che egli gode mediante l'*io* contemplante di tutti noi (si confronti l'aforismo di Eraclito: αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεττεύων. παιδὸς ἡ βασιληίη). Tutti questi sono anche pensieri di Plotino, che certamente subì l'influsso della filosofia vedantina ([1]): c'è in lui il pensiero dell'anima come in essenza soltanto occhio immobilmente contemplante ([2]); c'è il pensiero che le nostre vicende e la nostra morte hanno lo stesso significato di quelle d'un attore, del suo cangiar costume o uscire dalla scena ([3]); c'è il pensiero che siamo tutti uni, πάντα ἐσμὲν ἕν, e uni con Dio, perchè, non essendovi un limite fisso che circoscriva e limiti la sfera del nostro *io*, questo finisce per allargarsi al tutto, per non essere più separato dall'essere universale, ἀφεὶς περιγράφειν ἀπὸ τοῦ ὄντος ([4]); c'è il pensiero della perdita della coscienza separata nella contemplazione mistica, cioè esattamente la *samadhi* dello Yoga e del Buddismo ([5]), per cui noi ignoriamo d'essere noi stessi che con-

---

([1]) V. su ciò Brehier, *La Philosophie de Plotin* (Parigi. Boivin, 1928, cap. VII e spec. p. 118 e s.).
([2]) *Enn.* III, 8, 6.
([3]) *Enn.* III, II, 15.
([4]) *Enn.* VI, V, 3.
([5]) *Enn.* VI, IX, 7.

templiamo ([1]), diventiamo l'Essere totale, facciamo coincidere il nostro centro col centro universale, non siamo più noi stessi ([2]), οὐδ' ὅλως αὐτός, raggiungiamo l'assoluta immobilità nell'Uno o Dio, e siamo così passati oltre, non solo al Bello, ma anche alle virtù, come un uomo entrato nel santuario lascia dietro di sè le statue collocate nella cappella ([3]). — Ora, appunto, come in quest'ultimo luogo di Plotino, così nel vedantismo, l'*io* contemplante di ciascuno di noi e *uno* in tutti, il Purusha, non solo è eternamente beato, ma è « il Puro », « l'Immacolato », il « Sempre-perfetto », che nessuna colpa, peccato o sozzura può toccare o macchiare perchè solo da ciò è toccato o macchiato l'*io* superficiale, operante. « Dietro il bene ed il male, v'è qualcosa che vi appartiene, che è il nostro vero *io*, che è oltre ogni male e anche oltre ogni bene, ed è ciò che si manifesta come buono e cattivo ». « Da un capo all'altro della filosofia vedantica non si trova ciò che si chiama il bene, nè ciò che si chiama il male » ([4]). Insom-

---

([1]) *Enn.* VI, IX, 7.
([2]) *Enn.* VI, IX, 10.
([3]) *Enn.* VI, IX, 11.
([4]) Cfr. VIVEKANADA, *Jnana-Yoga*, trad. J. Hebert (Paris, Maisonneuve, 1936, p. 189, 209, 168, 295, 64 e *passim*). Cfr. anche i libri di Aurobindo, forse il maggior pensatore induista vivente. « Purusha is the Soul, not in the ordinary or popular sense of the word, but of pure conscious Being immobile, immutable and self-luminous ». (*Essay on the Gita*, Calcutta, « Arya », 1926, vol. I, p. 100, e *passim*). E nel suo

ma, noi, il nostro vero *io,* il Purusha, siamo al di là del bene e del male; qualunque azione turpe compia il nostro *io* operante ed attivo, il nostro vero *io,* l'*io* contemplante, il Purusha non ne è tocco. E, del resto, nella *Gîta,* precisamente mediante la considerazione che l'*io* profondo e reale, dimorante in noi e in tutti noi *quell'uno,* il Purusha, non nasce nè muore, è increato, eterno, illabile, e non può quindi venire ucciso, e perciò l'uccisione è uccisione d'un rivestimento esteriore e apparente, Arjuna, riluttante a spargere sangue e pronto a rinunciare per non spargerlo alla vittoria e al regno, è spinto e determinato da Krisna a combattere e uccidere ([1]). Maeterlink esprimeva esattamente e magistralmente questo concetto del vedantismo quando, parlando della nostra anima e dei peccati della carne, scriveva: « Elle les a ignorés, et ces péchés ne l'ont jamais atteinte. Ils ont été commis à mille lieues de son trône... Elle n'est pas intervenue, elle pursuivait sa vie du côté des lumières » ([2]).

---

commento (e traduzione) dell'*Isha-Up*: « The Inactive and the active Brahman are simply two aspects of the one Self, the one Brahman, who is the Lord. He maintains Himself free from all modifications in His inactive existence ». « To this end it must recover the silent Brahman within ». « It is pure, unpierced by evil » (*Isha Upanishad,* Calcutta, « Arya », 1924, p. 117, 60, 58 e *passim*).

([1]) II, 17 e s.

([2]) *La Morale Mystique* in *Le Trésor des Humbles.*

Da tutte le considerazioni che precedono, una nuova volta risulta, adunque, che l'identificazione della morale con l'*io* razionale non riesce.

La terza difficoltà, che abbraccia le due precedenti e investe la tesi nella sua generalità e anche nella presentazione fattane, non solo dagli Stoici, ma da Spinoza e da Kant, è la seguente.

La morale è la ragione, per gli Stoici. Il precetto etico fondamentale, dunque, è di vivere secondo ragione (vivere secondo natura, vuol dire uniformarsi con la ragione all'ordine che questa scorge nella natura, ed implica anche vivere secondo la natura specifica dell'uomo, che è razionale). Ma la questione è che cosa dica e comandi la ragione. Di vincere le passioni, secondo gli Stoici. Ma non è affatto vero. Ad ogni momento, noi riscontriamo invece che la ragione stessa ci rappresenta la rinuncia alla soddisfazione d'una passione come un fatto irragionevole e stolto, che solo la semplicità, lo scrupolo illusorio o la codardia, può suggerirci, e la soddisfazione di essa invece come l'unica cosa che ci possa venir consigliata da una assennata e razionale considerazione della vita, della sua brevità, dell'annientamento totale che la chiude, che travolge in sè ogni nostra grande, elevata, faticosa speranza e aspirazione, e ogni nostro lavoro per esse, e che ci convince che l'unico frutto della vita è quel po' di piacere che abbiamo saputo coglierci. Non è forse proprio la ra-

gione che parla per bocca d'Orazio, quando, di fronte a tale brevità e inanità della vita, consiglia di tagliar corto con le lunghe mire e inculca il suo « *sapias,* vino liques », cioè: fa *giudizio*, sii *ragionevole,* prepara da bere (¹)? E per contro, non è proprio la ragione, e appunto la ragione in quel momento di suprema sincerità che le viene dall'essere alla soglia della morte, che parlava in Bruto quando diceva che la virtù non è se non un nome vano? Se con tale giudizio Bruto riassumeva l'esperienza della sua vita, perchè lo stesso giudizio non potrà risultare verità *razionale* ad un altr'uomo qualunque? Perfino nell'esposizione che uno stoico come Seneca ne fa per respingerli scorgiamo la forza degli argomenti antivirtuosi che la *ragione* presenta. « Virtus verborum inanium crepitus est; una felicitas est bene vitae facere, esse, bibere, libere frui patrimonio: hoc est vivere; hoc est, se mortalem meminisse. Fluunt dies, et irreparabilis vita decurrit. Quid juvat sapere, ultro mortem praecurrere, et, quidquid illa ablatura est, iam sibi interdicere? » (²) « Non essere troppo giusto e non farti savio oltre misura », dice un Savio, l'autore dell'*Ecclesiaste* (³). Orazio incalza:

(¹) *Carm.* I, 10.
(²) *Ad Luc.,* CXXIII, 9-11.
(³) VII, 16.

Insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui,
ultra quam satis est virtutem si petat ipsam ([1]).
Misce stultitiam consiliis brevem:
dulce est desipere in loco ([2]).

Montaigne insiste: « On peut et trop aymer la vertu, et se porter excessifvement en une action iuste » ([3]). « La sagesse a ses excez, et n'a pas moins besoing de moderation que la folie » ([4]). E certo anche queste massime, che non sono precisamente fomentatrici di attività morale, sono parola della ragione. Un uomo, che, per i credenti nella sua religione, si eleva alla grandezza della santità, Lutero, esclamava:

Quei che non ama il vin, le donne, il canto,
Mena da stolto *il viver tutto quanto.*

Abbiamo qui una *ragione* che designa come *stoltezza* quella completa sottoposizione degli affetti che è ragione per gli Stoici. E un poeta, citato dal Guyau ([5]), cantava:

Je ne vis qu' elle était belle
Qu' en sortant des grands bois sourds...
— Soit, n'y pensons plus, dit elle —
Et moi, j'y pense toujours.

([1]) *Epist.*, I, VI, 15.
([2]) *Carm.*, IV, 12.
([3]) *Essais,* L. I, Ch. XXIX in princ.
([4]) *Ib.*, L. III, Ch. V in princ.
([5]) *Esquisse d'une morale, etc.*, V ed., 1900, p. 129.

Cioè. Egli scorge ora e per tutta la vita (*toujours*) di aver agito stoltamente avendo tralasciato, per trascuranza o per forza d'animo, di compiere uno di quegli atti passionali, che gli Stoici ritengono irrazionali e immorali. Sente, anzi, per tutta la vita, il rimorso di non averlo compiuto, il rimorso *del bene*. Poichè, come si fa sentire l'appagamento d'aver fatto il « male », appagamento uguale in tutto a quello che sorge dall'aver fatto il « bene », talchè, secondo l'esatta osservazione di Seneca, « omnibus crimen suum voluptati est » ([1]), così si fa indubbiamente sentire il rimorso del bene. « Le repentir n'est qu' une desdicte de notre volonté, et opposition de nos fantaisies, qui nous pourmeine à touts sens. Il faict desadvouer à celuy là sa vertu passee et sa continence » ([2]). « Se il sentimento del dovere fa vergognare quelli che gli resistono, se rode col rimorso, anche l'interesse trae al suo seguito una legione di sentimenti e di dolori; anch'esso punisce col rimorso e si vale della vergogna per farsi obbedire. Guardate ai fatti: quella fanciulla geme, le pesa la sua verginità; quel re è afflitto, ha commesso l'errore d'esser giusto; quel generale è dolente perchè non fu perfido; quel ministro è infelice, vorrebbe aver violata la

---

([1]) *Ad Luc.* XCVII, 10.
([2]) Montaigne, *Essais*, L. III, Ch. II (ed. Louandre, vol. III, pag. 332, e v. anche pag. 340).

fede » ([1]). « Un sentimento che suggerisce un'azione cattiva, ma a cui si resistette efficacemente, genererà poscia, in qualche caso, il dispiacere che l'atto suggerito non sia stato commesso » ([2]). « Quel ladro o quell'assassino avrà vergogna e rimorso della sua incoerenza: rimorso non di aver fatto il male ma di non averlo fatto » ([3]). « Nec ante illi culpa, quam culpae fortunam, displicuit » ([4]). Rimorso del bene che, essendo psichicamente l'*identico* fatto del rimorso del male; essendo cioè il rimorso, come rileva anche Schopenhauer ([5]), la forma generale e indifferente che assume ogni giudizio sopra noi stessi, tanto se parta da un punto di vista « morale » quanto se da uno « immorale »; è la prova chiarissima del fallimento della teoria che pretende identificare la morale con la ragione.

Giacchè, che cosa vuol dire tutto ciò? Vuol dire che la ragione non parla e comanda in un'*unica* direzione, la quale si possa quindi con universale apoditticità chiamare morale; bensì parla e comanda in *ogni* opposta direzione: « i 'estime qu' il ne tombe en l'imagination humaine au-

---

([1]) G. Ferrari, *La Filosofia della Rivoluzione*. Milano, 1873, vol. I, p. 105.

([2]) Spencer, *Principles of Ethics* (1900), vol. II., p. 449.

([3]) Croce, *Estetica*, IV ed., p. 67.

([4]) Seneca, *Ad Luc.* XCVII, 10.

([5]) *Grundlage der Moral* § 9.

cune fantaisie si forcenee, qui ne recontre l'exemple de quelque usage publicque, et par consequent que nostre raison n'estaye et ne fonde » ([1]): comanda tanto ciò che è (p. e. dagli Stoici) ravvisato come bene, quanto ciò che è ravvisato come male; sicchè invano si cerca nella voce della ragione il criterio e la base della morale. Vuol dire che, come giustamente opinava Carneade, riprodotto da Cicerone, « quemadmodum ratione recte fiat, sic ratione peccetur » ([2]): e come può, allora, la ragione diversificare il *recte facere* dal *peccare* se l'una e l'altra cosa, nel momento in cui si fanno, sono da essa consigliate o comandate, cioè risultano entrambe *conformi a ragione?* Vuol dire che, come ripete spesso Schopenhauer, la ragione è di natura femminile ([3]): cioè di quel qualunque seme che riceve rimane incinta. Quindi il precetto « vivere secondo la ragione », non prescrive nulla, non risolve nulla, non esprime nessuna massima o direzione di validità e certezza universale, perchè è in sè vuoto ed atto a ricevere qualunque opposto contenuto. Ossia: è un impulso cieco, montante su dall'inconscio che, da ultimo, nel conflitto delle diverse ragioni, ne colora una in modo da farla diventar vittoriosa. E si e-

([1]) MONTAIGNE, *Essais*, L. I, Ch. XXII (ed. cit., vol. I, p. 137).
([2]) *De Nat. Deor*. III, 69.
([3]) *W. a. W. u. V.*, vol. I § 10, e altrove.

sprime la stessa cosa dicendo che la qualifica « male » significa nient'altro che la ragione o volontà sconfitta, qualunque essa sia, e la qualifica « bene » quella, qualunque sia, rimasta vincente. Dice Lucifero di Dio nel *Caino* di Byron:

He, as a conqueror, will call the conquer 'd
Evil...
Were I the victor, his works would be deem 'd
The only evil ones ([1]).

Così si può dire dell'idea o volontà che resta vincitrice nel dibattito interno e di quella che resta perdente. E del pari (sia detto tra parentesi) di quella che resta vincitrice o perdente nella lotta sociale-politica. Nell'un caso e nell'altro avviene lo stesso fatto. Bene (giusto) è meramente la qualifica dell'idea o volontà che ha avuto il sopravvento. Male (ingiusto) di quella che è rimasta soccombente. — Perciò la ragione non serve a discriminare il bene dal male, e l'identificare ad essa la morale col proposito di rendere questa universalmente certa e obbiettiva — al quale fine, pure, non c'è altra via che quella identificazione — risulta assolutamente incapace di assicurare siffatto risultato ([2]).

([1]) Atto II, in fine.

([2]) V. per altri argomenti: Rensi, *La Trascendenza* (Torino, 1914), Cap. V e VI; *Interiora Rerum*, p. 63 e s., 85 e s.; 151 e s.; e *La Filosofia dell'Assurdo*.

E va qui avvertito che, come l'idea di virtù-ragione, così soggiace ad una critica insuperabile l'idea stoica (o delle tendenze affini) di felicità. Questa è basata sulla possibilità di non lasciarsi commuovere e agitare da alcun evento o cosa (esterni). Per raggiungere davvero questa possibilità, il fondamento che è necessario, e che la dottrina da ultimo implica, è il senso vivo e sempre presente della vanità di tutte le cose ed eventi umani, della vita. È solo immedesimandosi profondamente in questa visuale che si può riuscire a scorgere come cosa di nessun rilievo ciò che di affliggente ci accade e a conservare rispetto a ciò una superiore e costante serenità.

Ma nel momento stesso che, per raggiungere la felicità stoica, ci siamo immedesimati in questa visuale, la vita ha perduto per noi qualsiasi interesse. Siamo piombati nell'abisso della più cupa disperazione, quella che ci è procurata dal pensiero costante dell'assoluta vanità di tutto. Non abbiamo potuto fuggire l'infelicità nascente dal commovimento che ci dànno le cose e gli eventi, se non cadendo in quella che ci proviene dal senso dell'inutilità di ogni cosa.

Se vi sono cose e accadimenti che hanno un pregio e un valore, a cui è il caso di attaccarsi, per cui val la pena di operare, di faticare, di vivere, allora non si può a meno di sentirsene agitati, e con ciò si è infelici. Da tale infelicità non

si può sfuggire se non scorgendo ogni cosa e accadimento come un fatto obbiettivamente di nessuna importanza, indifferente, cioè togliendo ogni pregio a ciò che abbiamo o potremmo avere, a ciò che ci avviene o non avviene. E allora precipitiamo nella più nera infelicità scaturente dal non esservi più per noi alcuna cosa od evento che abbia valore di sorta, a cui ci si possa sentir interessato, che dia un senso e uno scopo alla vita. La liberazione stoica dall'infelicità (cioè la felicità fondata sull'impassibilità di fronte alle cose esterne) non si può dunque che pagare sempre con la moneta dell'infelicità, anzi forse d'una ancor più grave infelicità.

§ 4. Più robustamente compaginata è la dottrina di Spinoza, la quale, solo mediante un artificio, come tale intravveduto e pressochè dichiarato dallo stesso Spinoza, evita di apparire quel risoluto scetticismo morale, che, pure, nel suo spirito, è.

Per Spinoza non esistono affatto due attività, l'etica e la utilitaria, distinte tra di loro. Per Spinoza non esiste che l'attività utilitaria, e la sua dottrina sfugge quindi, in tal guisa, le insormontabili difficoltà che sorgono dinanzi alle teorie le quali affermano quella duplicità di attività, soprattutto per l'impossibilità di definire soddisfacentemente la prima di queste rispetto alla seconda. Nessuna difficoltà di tal genere nella dottrina di

Spinoza. Il suo pensiero è realisticamente fondato. Ogni individuo tende a confermare e accrescere il suo essere, cioè a conseguire con qualsiasi mezzo quello che scorge come il proprio utile: e non ha da fare altro che questo ([1]).

Ogni individuo, diciamo. Perchè Spinoza è nominalista. Non esiste la « lapideitas », ma solo le « lapides » ([2]), non l'« albedo », ma solo le cose bianche ([3]), non la volontà, ma solo le singole volizioni ([4]), non l'umanità, la natura umana in generale, ma solo i singoli uomini ([5]). Perciò ogni individuo giudica del suo utile, di quel suo utile perseguire il quale è ciò che soltanto fa e deve fare, secondo la sua individuale natura. Nè può essere diversamente, dato il fondamentale principio spinoziano che « voluntas et intellectus unum et idem sunt » ([6]); ossia che (per esprimere la cosa in esatta conformità al nominalismo di Spinoza, che non lascia luogo all'esistenza di « facoltà » dell'animo, nè ad un *io*, e in piena corrispondenza alla prima obbiezione che sopra abbiamo mosso allo stoicismo), ogni singola idea è insieme e inscindibilmente volizione, cioè reca in sè un im-

---

([1]) *Eth.* P. IV. Prop. XXXVI, Sch.; *Tract. Theol.-Pol.* C. XVI.

([2]) *Eth.* P. II, Prop. XLVIII, Sch.

([3]) *Ep.* II.

([4]) *Eth.* P. II, Prop. XLIX, e Cor., Dem.

([5]) *Eth.* P. II, Prop. XL, Sch. I.

([6]) *Eth.* P. II, Prop. XLIX, Cor.

pulso, ed è anzi una cosa sola con questa. Quindi bene è per ciascuno ciò che in ogni momento (vale a dire alla sua idea di quel momento, la quale soltanto egli *è*, non essendovi dietro le idee un *io* distinto da esse) gli appare utile e da farsi.

Su questo importante principio spinoziano dell'identità di intelletto e volontà, occorre fermarsi un momento, per veder di interpretarlo in modo che accordi, per quanto è possibile, le due differenti concezioni che Spinoza enuncia della volontà ([1]). Tale identità di conoscere e volere è quella affermata da Socrate ([2]), riaffermata da Vico ([3]), e di cui Schopenhauer dà l'esatta giustificazione quando dice che la nostra vera conoscenza è la conoscenza non astratta, ma « intuitiva », quella che manifestiamo non con le parole, ma con gli atti ([4]). Si tratta, cioè, di quella conoscenza, di quel modo di ravvisare le cose, in cui si esprime la nostra indole essenziale e profonda, cioè appunto la nostra volontà, intesa non come velleità o vaga aspirazione momentanea, ma come ciò che costituisce l'intima sostanza e struttura della nostra individua-

---

([1]) Volontà come facoltà di affermare e negare, cioè di dare o rifiutare l'assenso (*Eth.*, P. II, Prop. XLVIII Sch.) e volontà come conato e « cupiditas » (*Ib.* P. III, P. IX Sch.).

([2]) *Prot.* Cap. XXXVI, XXXVIII, XXXIX.

([3]) *De uno universi Juri Principio,* ecc., § 68.

([4]) *W. a. W. V. u.,* v. I § 66, 68 (*Werke* ed. Deussen, vol. I, p. 434, 437, 452, 453); *Aphorismen zur Lebensweisheit, Parän. u. Max.,* 48 (Ib. vol. IV, p. 519).

lità; di quella conoscenza che si estrinseca, quindi, in ciò che, anche contro quel che diciamo e anche *involontariamente,* cioè contro il nostro esplicito proposito superficiale, facciamo. Conoscenza, volontà ed azione sono dunque una cosa sola. Esempio. La conoscenza che io ho d'una città la dimostro, non tanto con ciò che *dico* intorno al modo di girarla, ma con la via che prendo per recarmi al più presto in un luogo determinato: cioè con la mia *volontà* di prendere questa o quest'altra via; tale mia *volontà,* che è la mia azione di prendere l'una o l'altra via, è anche la mia effettiva conoscenza della città. Così la via che io prendo nel mondo, questa mia volontà-azione, rivela il modo con cui io *conosco,* scorgo, ravviso, valuto il mondo. Se subordino la mia dignità di coscienza al conseguimento della ricchezza, il mio onore all'acquisizione degli onori, ciò significa, checchè io possa *dire* (cioè esprimere con conoscenza di *parole*) in contrario, che *conosco* la ricchezza e gli onori come un bene; dimostro, per contro, che *conosco* come un bene la dignità personale, la mia libertà, non con ciò che *dico* al riguardo, ma col mio volere e fare, cioè col sacrificare per esse ricchezze, successi ed onori. E se talvolta sembra che l'identificazione di conoscenza, volontà ed azione non regga, se sembra che la conoscenza scorga come da farsi alcunchè (il meglio) e contro questa chiara visione la volontà deter-

mini a fare alcunchè di diverso (il peggio), tale apparenza è un equivoco che nasce dall'arbitraria unificazione di due momenti diversi. È in un momento anteriore che la conoscenza scorge alcunchè come meglio, e, allora, anche, lo effettua: in quel puntuale momento, a quella conoscenza corrisponde la volontà: « fa! », con quella conoscenza tale volontà si fonde e si identifica. Nel momento successivo in cui la volontà fa alcunchè (il *peggio*) questo è anche, in quell'istante puntuale, scorto dalla conoscenza come da farsi, ossia come il *meglio,* a quella volontà cioè corrisponde, con essa si fonde e si identifica, balenando rapida come conclusione del dibattito interno, la conoscenza: « ciò è da fare; ciò è bene ». Il *peggio* è tale non per il momento preciso dell'azione, nel quale invece esso è (evidentemente, giacchè lo si fa) il da farsi, ossia il meglio: ma per un momento diverso, precedente o successivo. L'equivoco che la conoscenza scorga come meglio un'azione e la volontà ne effettui un'altra, cioè il peggio (« conosco il meglio ed al peggior m'appiglio »), deriva dall'unificare la conoscenza del momento in cui si scorge come bene una certa azione (e allora anche la si vuole e la si fa), con la volontà dell'altro momento in cui si eseguisce un'azione diversa (e allora anche la si conosce come da farsi, ossia bene). Ma nel puntuale momento dell'azione, conoscenza che una cosa è da farsi e volontà di farla

sono fuse indissolubilmente in uno. E, se non altro, quando pure nel momento dell'azione si vegga che questa è male, il pensiero implicito, che il compimento dell'azione attesta, è che siffatto male è da affrontarsi (« da farsi », ossia, ancora, « bene ») per il piacere o il vantaggio che se ne ricava, precisamente come ciò accade spesso riguardo all'azione designata concordemente come virtuosa, la quale si vede da farsi e si fa non ostante che sia dannosa o penosa, cioè, per questo lato, male ([1]).

Tale la dottrina di Spinoza, che è dunque, com'è pienamente evidente, l'anticipata radicale confutazione della teoria dell'ateoreticità dell'errore, i cui sostenitori non s'accorgono della confusione che fanno quando congiungono tale teoria precisamente con quell'identificazione di conoscenza di volontà-azione ([2]), che di essa teoria costituisce la negazione.

Che se poi lo stesso Spinoza ammette che l'uomo « saepe coactus sit, quamquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi » ([3]), ciò va interpretato, come apparisce chiaro se si medita attentamente su altre sue proposizioni ([4]), nel senso che

---

([1]) Cfr. RENSI, *La Trascendenza*, p. 205 e seg. e tutti i capitoli V e VI: *Introduzione alla Scepsi etica* (Firenze, Perrella, Cap. I § II).

([2]) Così CROCE, *Filosofia della Pratica* (1909) p. 23 e s.

([3]) *Eth*. P. IV, Pref.

([4]) *Eth*. P. IV Prop. XVII, Sch., Prop. XI, XVI, XVII.

c'è sconcordanza tra intelletto e volontà solo quando la conoscenza, e quindi la volontà, non sia certa e oscilli, o cominci a cambiare (così, quando la conoscenza aumenta, si sviluppa, si allarga, con che cresce il dolore [1]), cioè il dibattito, la scissione della volontà in sè, parallela alla scissione della stessa conoscenza). In tali casi si può dire che si avvera il « conosco il meglio ed al peggior m'appiglio », nel senso che *mi balena* (senza essere ancora conoscenza sicura, ferma, incrollabile) come da farsi un meglio di quello che faccio, e questa conoscenza ancora *balenante* è, insieme, volontà pur balenante, saltuaria, non salda. E si badi, che ciò può avvenire in entrambi i sensi: posso essere nel vizio e può balenarmi come meglio la vita virtuosa, o essere nella morigeratezza e balenarmi come meglio la vita libera da freni; anche in quest'ultimo caso, come, p. e., quando, a chi facendo per scrupolosa onestà una vita di sacrificio, di lavoro, di studio, lampeggia talvolta quella di ricchezza, di svaghi e di lusso come il meglio che egli ha sacrificato, diciamo « conosco il meglio ed al peggior m'appiglio! ». Ora, potrà la nuova, e, poniamo, superiore conoscenza diventarmi precisa e stabile, o potrà il balenarmi innanzi d'essa nuova conoscenza cessare e ritornarmi presente, precisa e stabile la mia conoscenza precedente (infe-

---

(1) *Eth.* P. IV, Prop. XVII, Sch.

riore, quella che, alla stregua della conoscenza « superiore » balenatami, scorge come *meglio* ciò che è *peggio*); tanto nell'uno quanto nell'altro caso, si sarà fatta anche precisa e stabile la volontà unificandosi con l'una o l'altra conoscenza. Invece, potrò restar sempre nella condizione di vedermi la conoscenza del da farsi balenare dinanzi in modo diverso, scucito, contrastante: allora avverrà che, considerato il corso della mia vita non nei suoi singoli momenti, ma nel suo insieme, si possa dire che io ho conoscenze del da farsi differenti dalle mie volontà di fare; ma in realtà anche qui ci sarà corrispondenza di conoscenza e volontà, cioè a quella conoscenza fluttuante e contraddittoria corrisponderà una volontà altrettanto contraddittoria e fluttuante. È il caso di coloro che non sono fermi nè nella virtù nè nel vizio, sono sempre in preda a battaglie interiori, conflitti e pentimenti, sentono il rimorso di non essere virtuosi quando sono viziosi e quello di non essere viziosi quando sono virtuosi.

Da tutto ciò discende che per Spinoza, come nella realtà universale non v'è nè bene nè male, nè bello nè brutto, nè perfezione nè imperfezione, la perfezione essendo l'essere della realtà com'è (¹), così, a rigor di termini, anche nella realtà umana, se la si guarda in modo assolutamente obbiet-

(¹) *Eth.* P. I, App.; P. IV Pref.; Ep. XXXII (XV); Ep. LIV (LVIII); *Cogitata Metaphysica,* P. I, C. VI.

tivo, ponendosi a guardarla dal centro della realtà totale, guardandola, non tanto con gli occhi nostri, quanto con gli occhi della realtà totale medesima, se questa ne possedesse, anche nella realtà umana, com'è del resto ovvio, essendo l'uomo parte della natura universa ([1]), non v'è nè bene nè male ([2]). Tutto è bene, se così si vuol dire. Ossia tutto è com'è, nè è ammissibile sovrapporre e contrapporre a questo essere delle cose come sono una nostra valutazione che le vorrebbe diverse e quindi le giudica cattive; valutazione soggettiva e meschinamente fallace: come può il nostro parere umano essere superiore e più attendibile della realtà quale è, dell'Essere totale che ha prodotto le cose così come sono? Ognuno fa quello che alla sua conoscenza-volontà appare da farsi, ossia bene. Bene è ciò che *ciascuno* ritiene utile a sè, ciò che gli piace di fare. Ciascuno ravvisa quel che sia da farsi, cioè sia bene, in modo incontrovertibilmente sovrano ([3]). Tutto quel che si fa è bene, dal punto di vista di chi lo fa e anche dal punto di vista della realtà universale; apparisce male soltanto dal punto di vista soggettivo di chi ha una conoscenza-volontà diversa. Il matricidio di Nerone non è, obbiettivamente, un male ([4]). Come poteva esserlo? Corrispondeva alla natura di Nerone,

([1]) *Eth*. P. IV; Prop. IV; App. C. VII; P. III. Pref.
([2]) *Eth*. P. IV, Pref.
([3]) *Eth*. P. IV, Prop. XIX.
([4]) Ep. XXIII (XXXVI).

era dunque ciò che egli giudicava da farsi, il *suo bene*. Va, forse, obbiettivamente qualificato di *male* il fatto che una tigre sbrani un agnello, ed anche un bambino? Ciò è un *male* pel nostro *soggettivo* giudizio, non in sè, chè il fatto corrisponde alla natura della tigre, è il suo bene, è ciò che la tigre non può non ravvisare come il suo bene, dal momento che l'Essere l'ha fatta di natura tale da dover nutrirsi di carne ancor calda e di sangue. Va forse qualificato come *male* che l'ape succhi i fiori? Questo ci pare anzi un fatto gentile. Pure, obbiettivamente, non c'è alcuna differenza dal fatto della tigre. L'ape affonda un aculeo pungente negli organi genitali d'un essere vivente. Se agli occhi nostri ciò è un fatto poetico, agli occhi della pianta sarebbe altrettanto atroce come ai nostri quello della tigre che sbrana il bambino; da un punto di vista assolutamente obbiettivo è un fatto semplicemente, un fatto necessario, che respinge ogni valutazione di bene o male inevitabilmente sempre soggettiva. Noi meniamo gli animali al macello per nutrircene. Agli occhi nostri, ciò è regolare, naturale, benefico. Agli occhi degli animali è *male,* è delitto. Obbiettivamente, è un fatto, unicamente un fatto, che è, e poichè è, ha la sua ragion d'essere, possiede l'unica perfezione obbiettivamente pensabile che consiste appunto nell'essere. Di fronte a tutti questi fatti del pari, e così a quello di Nerone, non c'è nulla da dire,

da obbiettare, da indignarsi, da prescrivere. Sono fatti scaturenti dal come (di qual natura) l'Essere totale ha fatto le cose. Forse che il nostro giudizio subbiettivo potrebbe valere di più di quello dell'Essere totale, cioè della natura che esso ha dato alle cose, del fatto della sua produzione? E quale altro criterio obbiettivo di giudizio vi può essere tranne quello della natura data alle cose dall'Essere totale, delle qualità di cui esso le ha dotate?

In qual guisa sorge dunque il giudizio che condanna un fatto come male? Sorge così: noi collochiamo immaginariamente, p. e. entro Nerone, una natura diversa dalla sua, la natura *nostra,* la natura dell'uomo dabbene; guardiamo, o immaginiamo di guardare, dall'interno di Nerone, il matricidio di Nerone con occhi che non sono i suoi, ma i nostri; e allora, a tale natura, a tali occhi, il fatto di Nerone si rivela come mostruoso. In realtà, quel fatto per Nerone è un bene, obbiettivamente è soltanto un fatto che respinge ogni valutazione la quale si stacchi e si contrapponga al suo essere di fatto.

Da tutto ciò parrebbe che Spinoza dovesse approdare ad un perfetto scetticismo morale. Ma egli evita d'arrivarvi, mediante il seguente processo di pensiero.

L'uomo può avere un'ardente passione per la vita intellettuale. Questa passione, che è l'« amor

Dei intellectualis » ([1]), poichè Dio non è che la Natura, è dunque la passione di sapere, di conoscere la realtà e le sue leggi necessarie ed eterne e quindi la risoluzione di conformarvisi. Dominato da questa passione, l'uomo vince le altre passioni, chè, assai più veracemente di Kant, il quale suppone che l'idea del dovere debba e possa agire sulla volontà senza alcun movente sensibile, cioè *senza movente,* quindi misteriosamente ([2]), Spinoza riconosce che la passione può essere vinta solo da un'altra passione ([3]) e perciò dall'amor del sapere solo in quanto è passione ([4]). L'uomo che è animato dalla passione del sapere trova in questo la sua completa felicità: quale felicità maggiore, per l'artista, per lo scienziato, pel filosofo, che occuparsi della loro attività preferita? Perciò, se diamo a questo amore del sapere il nome di virtù, la felicità non è il premio della virtù, ma la stessa virtù, e (per quanto si disse testè) è col godere di essa che possiamo vincere le altre passioni e non viceversa ([5]). Finalmente, in quanto dominato da tale passione del sapere l'uomo raggiunge la sola eternità possibile: un matematico, un filosofo, che, inebbriati della loro scienza, non vivono che per

---

([1]) *Eth.*, P., V, Prop. XXXIII.
([2]) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in *Werke* ed. Cassirer, vol. IV, p. 320, 321-22.
([3]) *Eth.* P. IV, Prop. VII.
([4]) Ib. Prop. XIV: P. V, Prop. XLII.
([5]) *Eth.* P. V. Prop. XLII.

i loro calcoli o per le loro speculazioni, la cui vita è *tutta* in queste, ai cui occhi ogni altro interesse scompare, *sono* quei calcoli e quelle speculazioni, il loro *vero essere* è queste, e quindi il loro *vero essere* perdura eterno come i veri o il pensiero scientifico o filosofico con cui si sono identificati [1].

Se (abbiamo detto) diamo a questa passione pel sapere il nome di virtù. Ciò appunto fa Spinoza; ed è con ciò che egli evita di approdare esplicitamente allo scetticismo etico. Sebbene non vi sia una natura umana in generale, l'uomo animato dall'amore per la conoscenza e per la vita di pensiero, forma (in un certo senso, immaginariamente) l'idea d'una natura umana in generale il cui essere sta nella conoscenza e nell'attività del pensiero [2], il cui utile è dunque l'esercizio e l'incremento di queste, la cui virtù è perciò il conseguimento di *questo* utile, cioè appunto la vita conoscitiva e razionale. Ogni individuo singolo (come si vide) ha la *sua propria* natura. Ma l'uomo animato dall'amore per la vita di pensiero o razionale, colui pel quale questa è il Bene, fa di questa il *vero* tipo di vita umana. A stregua di siffatto tipo diventa contraria all'utile dell'uomo (in universale) una vita diversa, p. e. una vita di piaceri

---

(1) Ib. Prop. XXII.
(2) *Eth.*, P. IV. Pref.

sensuali; e, *poichè* contraria all'utile, viziosa. Così, si ripristina la distinzione di bene e di male, di virtù e di vizio, con l'identificazione del bene e delle virtù alla vita razionale, intellettuale, conoscitiva, consacrata al pensiero, alla comprensione della realtà.

Ma che questa identificazione non regga, non già nel senso che non stia per coloro soltanto che sono animati dalla passione per tale vita, ma nel senso che abbia o debba avere una validità universale, emerge, oltre che da quanto fu detto, da una dichiarazione che, pressato dalle obbiezioni d'un suo corrispondente, Spinoza è costretto a fare. E se, quegli aveva osservato, alla natura di qualcuno è conforme l'immoralità? Ciò è, risponde Spinoza, come chiedere se, qualora alla natura di qualcuno sia conforme l'impiccarsi, ci siano ragioni perchè egli non s'impicchi. « Si quis videt, se commodius in cruce posse vivere, quam mensae suae accumbentem, eum stultissime agere, si se ipsum non suspenderet; et is, qui clare videret, se scelera patrando revera perfectiore et meliore vita vel essentia, quam virtute sectando, posse frui, is etiam stultus foret, si illa non faceret. Nam scelera respectu istiusmodi naturae humanae perversae virtus essent » ([1]). Anche qui Spinoza rimane fedele al suo concetto che l'agire secondo il pro-

---

([1]) *Ep.* XXIIII.

prio utile, conforme detta la propria natura, sia ciò che soltanto c'è da fare (sia virtù) e, quindi, che per una natura delittuosa o viziosa virtù sia il delitto o il vizio. Solo contesta che possa esistere uomo per la cui natura ciò che Spinoza ravvisa come immorale sia ciò che piaccia di fare, precisamente come non può esistere uomo avente una natura la quale trovi piacevole la crocifissione o l'impiccagione. Ossia, secondo Spinoza, è altrettanto impossibile pensare che un uomo (non pazzo, cioè normale, cioè *uomo* senza più) trovi conforme alla sua natura quella che Spinoza giudica una vita immorale, ossia dedita alle passioni, alle cure mondane e simili, quanto pensare che un uomo normale trovi conforme alla sua natura pendere dalla forca. Ciò sta per la natura di Spinoza, dell'uomo dominato dalla passione per la vita di pensiero. *Per lui*, sì, per la sua forma di conoscenza-volontà questa vita è il da farsi, ossia l'utile, ossia il bene; e la vita passionale, mondana, il disutile, il ripugnante, il male. Ma tanto poco è vero che ciò possa valere per la natura umana in generale ed erigersi a legge valevole per essa, cioè aver valore necessario ed universale, che all'*infinita maggioranza* degli uomini è, non già la propria vita di godimenti, ma anzi appunto una vita come quella di Spinoza che apparirebbe contraria alla natura umana e veramente per questa uno stato di crocefissione.

Perciò non ostante lo sforzo che Spinoza fa per rendere la morale obbiettiva, necessaria, universale, con l'identificarla alla vita di pensiero ossia alla ragione, resta tutt'altro che vinto lo scetticismo etico che sta al fondo della sua dottrina, e che si può riassumere così: ognuno ha la *sua* morale, corrispondente alla *sua* forma di conoscenza-volontà; quel che trova utile o gli piace di fare e fa è la sua morale; anche la condotta del criminale è ciò che questi ravvisa da farsi, è il suo bene, la *sua* morale; a *me*, a *noi*, alla *nostra* forma di conoscenza-volontà ciò che pare da farsi, utile, ciò che ci piace e ci appaga, ciò che costituisce *per noi* la virtù, è la vita secondo ragione. Questa è quindi la morale *nostra, per noi*. Solo mediante un pronunciato la cui soggettività arbitraria non si lascia palliare, noi diamo a questa morale *per noi* il titolo di morale senz'altro, il titolo di morale umana (¹).

§ 5. — Lo sforzo più sistematico (ma appunto perciò tanto meno rispondente alla realtà) per raggiungere l'universalità obbiettiva della morale identificandola con la ragione, fu fatto da Kant.

Perchè la formula della morale è « opera in modo che la norma della tua azione possa diventare legge universale »? Perchè quando sentiamo in

---

(¹) Cfr. Rensi, *Spinoza* (Roma, Formiggini, 1929).

noi il comando d'un'azione, se questo comando può valere, non solo per me, ma per ogni altro, vuol dire che esso promana da quell'elemento che è, non già in uno solo, ma in ogni altro: e questo elemento, che è *quell'uno* in tutti, è appunto la ragione. Se il comando è universalizzabile è dunque impartito dalla ragione, e quindi è morale. E se sia universalizzabile me lo deve dire, ancora, la pura ragione, la logica, non le considerazioni empiriche. Perchè la massima, « fare promesse e non mantenerle » non è universalizzabile? Non già perchè ne nascerebbero conseguenze empiricamente dannose, all'economia, al commercio. Ma perchè la ragione pura, guardando unicamente in sè, scorge che l'universalizzazione è *logicamente* impossibile perchè finisce in una contraddizione o in un assurdo; punto di partenza è fare promesse; punto d'arrivo (se si universalizza la massima di non mantenerle) è che non vi saranno più promesse; cioè il punto d'arrivo rovescia e contraddice il punto di partenza, ossia cadiamo in preda ad un'illogicità, ad un assurdo. Siccome poi quell'elemento ragione che è, quale in me, in ogni altro, e che pronuncia il comando che è il comando morale, è il mio vero e proprio *io,* così, obbedendo a quel comando obbedisco a un comando che mi do io, cioè sono in istato di autonomia, di libertà. L'equazione io = ragione = morale è dunque ciò che sta in fondo a tale dottrina, ciò che

offre la chiave di questa, ciò da cui derivano i quattro principali caratteri della morale kantiana: universalità, formalità, razionalismo, autonomia.

Ma lo sforzo di Kant si infrange dinanzi alla constatazione che norme *opposte* di azione e di condotta sono *ugualmente* universalizzabili (anzi la norma di *qualunque* azione lo è); donde risulta chiaro che la ragione ossia il criterio razionale dell'universalizzazione, comandando e suffragando, a seconda del giudizio soggettivo, le più *diverse* morali, non riesce a determinare con obbiettiva universalità *la* morale.

La via più semplice e breve per dimostrare ciò è quella di addurre, invece di ragionamenti, alcuni esempi.

Talora i genitori decidono sovranamente circa il matrimonio dei figli, scegliendo per essi. Ciò è razionale e quindi universalizzabile. I genitori, più esperimentati, conoscono meglio dei figli nel momento della passione, che cosa sia loro conveniente. Talora sono i figli che decidono sovranamente al riguardo. Ciò è razionale e quindi universalizzabile. L'unione deve soddisfare il sentimento personale ed essere quindi determinata da questo; che scelga altri per me è tirannide esercitata nella sfera più delicata della vita. Le norme delle due opposte condotte sono universalizzabili; l'universalizzazione non riesce dunque a obbiettivare la morale.

Il console Tito Manlio fa uccidere il figlio che, contro l'ordine da lui dato, aveva combattuto ([1]). Entrambe le opposte condotte sono universalizzabili. Si può universalizzare così: l'uomo investito d'autorità pubblica deve far tacere ogni privato sentimento di fronte alla superiore necessità che imperi la legge. E si può universalizzare così: l'affetto e il dovere paterno e famigliare devono di gran lunga prevalere su di ogni considerazione politica. L'universalizzazione avviene nell'uno o nell'altro senso a seconda del nostro *sentimento*, ossia della nostra *soggettività,* del nostro *soggettivo* e *individuale* parere. Essa non riesce quindi ad erigere sopra *le* morali (diverse, soggettive, particolari) *la* morale; cioè ad assicurare la necessità e l'obbiettività della morale.

Uno dei più odiati e abborriti sbirri italiani al servizio dell'Austria fu il conte Bolza. Che egli sia stato e sia abborrito, esecrato, infamato, vuol dire che si universalizza così: il mettersi al servizio d'un governo straniero per opprimere i propri concittadini è cosa abbietta. Ma lo stesso conte Bolza, arrestato dal governo provvisorio del 1848, si espresse col commissario di questo in tal guisa: « Perchè sono tanto odiato? *Io feci il mio dovere* » ([2]). Cioè egli universalizzava così: il governo

---

([1]) Livio, VIII, 7.
([2]) Cfr. *La Sera,* 16 aprile 1923.

costituito dev'essere obbedito e i suoi funzionari devono servirlo e far sì che sia obbedito, senza curarsi dei mormorii o dei piati della folla, la quale, col pretendere di sottrarsi all'obbedienza, fa inconsapevolmente il suo stesso danno; io opero quindi pel meglio dei miei concittadini, faccio il *mio dovere*. Ogni situazione politica, ricca di contrasti e conflitti, ci offre esempi di consimili universalizzazioni di massime opposte, ciascuna scorta con evidenza quasi violenta dagli uni o dagli altri quale la *sola* universalizzabile, eppure, come risulta dal fatto che *tutte* sono con evidenza e sincerità scorte così, universalizzabili *tutte*. Quale universale obbiettività della morale realizza quindi il criterio dell'universalizzazione razionale della massima, se diverse ed opposte morali sono, secondo le *soggettività*, ugualmente universalizzabili? Finchè, in tal guisa, rimaniamo nel campo delle morali *più*, delle morali diverse per ciascuno, rimaniamo anche nel principio che ognuno ha la sua morale, cioè nello scetticismo etico.

V'è di più. La norma di *qualunque* azione (abbiamo detto) risulta universalizzabile. Anche la norma di quell'azione, la quale *altri* che non sia l'agente chiama immorale o delittuosa. Basta, per convincersene, riflettere a quanto abbiamo detto circa Spinoza, e, se si vuole anche qui un esempio, riflettere con quanta forza, evidenza, potenza di comando, capacità di sacrificio, possa farsi

valere come *dovere* la vendetta. La quale considerazione ci mostra anche quanto sia difficilmente giustificabile la tesi che vorrebbe fondare l'assolutezza della morale sull'asserita esistenza di valori in sè, d'un dovere incondizionato, valori e dovere non soggettivi, non costituiti da valutazioni relative degli uomini ([1]). Che fondamento d'assolutezza della morale si può ricavare da ciò, se anche, p. e., la vendetta risulta come uno di questi valori in sè, come un dovere incondizionato, tanto incondizionato da *esigere* anche il sacrificio della vita?

Questo, ossia appunto il soggettivismo e l'assoluta arbitrarietà dell'universalizzazione, è ciò che Hegel obbietta a Kant. « Tutti i modi d'agire non giuridici e immorali possono, a questo modo, essere giustificati » ([2]). Quindi Hegel oppone all'universalizzazione soggettiva kantiana della massima morale l'universalizzazione obbiettiva, cioè l'obbiettivarsi e il dilatarsi di fatto della morale nel costume, nel diritto, nello Stato. Senonchè anche a questa tesi hegeliana l'obbiezione insormontabile si affaccia immediata. Quante volte, infatti, non è la coscienza individuale, soggettiva, isolata, quella che reca in sè l'affermazione d'una

([1]) p. e. VOLKELT, *Erfahrung und Denken*, II ed., 1924, pag. 507.
([2]) *Lineamenti di Filosofia del Diritto* § 135 (trad. Messineo).

moralità immensamente superiore all'etica universalizzatasi e obbiettivatasi nel costume, nella legge, nello Stato, e che è moralmente nel vero opponendo a tale ultima morale la morale che si afferma nella sua sfera interiore singola, isolata, soggettiva!

Da tutte queste considerazioni sgorga la soluzione del problema della « coscienza erronea », soluzione che può servire altresì di conclusione alle considerazioni stesse.

Taluni pensano che la coscienza (la *vera, genuina* coscienza) non possa mai essere erronea: essa ci rivela sempre, se interrogata ed ascoltata con sincerità, il retto da farsi. Altri pensano che talvolta possa esserlo, e per costoro si tratta soprattutto di determinare le conseguenze morali di tale erroneità. — Può esserlo? Ciò significherebbe che devia da un punto fisso il quale è la ragione, la vera ragione. Chi lo fissa? Un'altra coscienza. Con quale autorità maggiore della prima coscienza? — Non può mai esserlo? Ciò significa che vede sempre il retto ed il vero. Quindi che tutte lo vedono pur vedendolo diversamente. Ma come può darsi che si vegga *il* retto ed *il* vero, se lo si vede in guisa diversa? — Perciò si può dire tanto che la coscienza è sempre erronea, quanto che non lo è mai; o che non è nè erronea nè non erronea, o che tutte sono vere e tutte false; o che non sono nè vere nè false. Perchè non v'è modo *dal di fuori della singola soggettiva coscienza* di stabi-

lire il punto fisso, obbiettivo, universalmente valevole del vero e del bene (ogni idea che si enunci al riguardo è sempre il pronunciato soggettivo d'una coscienza). Ossia non esiste *la* morale, ma *le* morali; non *il* Bene, ma *i* Beni, cioè le diverse e tutte incontrollabilmente sovrane visuali del da farsi, della morale, del bene ([1]).

§ 6. — A questa inesistenza della morale (s'intende, come *la* morale, una, obbiettiva, universalmente valevole) corrisponde l'inesistenza, nell'istesso senso, della giustizia.

La più semplice via per mettere in luce tale inesistenza è quella di considerare la contestazione giudiziaria.

Quando due persone (in buona fede) contestano in giudizio intorno a un punto di diritto, ossia alla giustizia, ciò fanno perchè scorgono la giustizia in modo diverso. La giustizia, cioè, è *una cosa diversa* per l'uno e per l'altro; ossia non v'è *la* giustizia, ma *più* giustizie, quali diversamente si rivelano e si affermano nelle due coscienze contrastanti. Chi invoca la sentenza giudiziale, la invoca proprio *unicamente* perchè essa faccia valere la giustizia *di cui egli è sicuro* contro l'avver-

---

([1]) Cfr. circa tutti questi problemi della morale: RENSI, *Critica della Morale* (Catania, « Etna », 1935).

sario, che non vuol riconoscerla; e lo stesso fa questo avversario, che affronta il giudizio piuttosto che ammettere la giustizia quale scorta da chi lo ha citato. La coscienza dei due contrastanti dice: la giustizia è evidentemente come la vedo io, quella che vedo io, quella che l'interiore mio pronunciato chiarissimamente e indubitabilmente mi rivela. E ciò dicono due coscienze *opposte;* tanto è vero che invocano entrambe il giudizio, cioè vogliono ciascuna che il giudice dia forza alla giustizia propria, *opposta* a quella dell'altro. Non si domanda quindi al giudice che metta in chiaro o faccia essere la giustizia. Come potrebbe un terzo, un indifferente, che non ha appreso le cose con l'evidenza e vivezza di chi le ha vissute, nel loro immediato essere, ma solo per sentito dire (testimoni, documenti), come potrebbe costui creare, quasi a dire, la giustizia? Si domanda invece al giudice che dia forza a quella giustizia che c'è indipendentemente e prima del suo pronunciato, a quella giustizia di cui chi ricorre al suo tribunale è certo e che egli esige con tutta l'energia della sua sincera coscienza che sia dal giudice fatta valere. Ma ciò esigono due coscienze *opposte,* due giustizie *opposte*. Perciò la sentenza è *sempre* violazione di giustizia: di quella giustizia che si affermava e rivelava nella coscienza di chi è dalla sentenza condannato e affinchè avesse forza la quale si era rivolto al giudice. Ciò che si chiama

« la giustizia » è quindi, a rigore, l'organizzazione dell'ingiustizia: la inevitabile conculcazione della *giustizia* quale è per uno o per l'altro dei due contendenti, della *giustizia* di cui era (e rimane) sicuro colui a cui il giudice ha dato torto. L'organizzazione della giustizia (l'istituzione dei tribunali) non significa dunque altro che questo: bisogna accettare piuttosto il torto e l'ingiustizia che far scorrere il sangue nascente dalla violenza cui occorrerebbe ricorrere per far valere la *giustizia* (quella che si rivela sfolgorantemente *giustizia* alla *mia* coscienza); bisogna evitare ad ogni costo, anche a costo dell'ingiustizia, la violenza ed il sangue. La verità di tutto ciò, che non a tutti è chiara rispetto al diritto interno, diventa visibilissima nell'ambito del diritto internazionale, dove le *giustizie* sono, irriducibilmente e del tutto, senza comune misura, diverse, perchè fondantisi su principî e punti di partenza opposti e pur tutti ugualmente valevoli (nazionalità, configurazione geografica, espansione commerciale, legittimità storica ecc.); e dove il ricorso alla violenza, ossia alla guerra, per far valere ciascuna di queste opposte giustizie è *l'ultima ratio* a cui di continuo si fa capo e la prova dell'incrollabile essere che queste giustizie opposte posseggono, se a sostegno di esse si mettono in giuoco dall'una e dall'altra parte milioni di vite.

E si osservi. Che cosa significa la contestazione

giudiziaria? Che due coscienze hanno due giustizie diverse. Cioè che la giustizia non è *una,* ma si scinde in *due* nelle due distinte coscienze contendenti. La dualità della giustizia si esprime e si esemplifica qui nella dualità delle due coscienze contrastanti, in ciascuna delle quali ha l'essere una giustizia opposta a quella che lo ha nell'altra. Ma questa dualità della giustizia manifestantesi nella opposizione di due coscienze distinte, questo scindersi della giustizia in due menti separate, che cosa vuol dire se non scissione della giustizia in sè, scissione della ragione umana in sè riguardo alla giustizia? Non si tratta, forse, di due menti *umane* che hanno (scorgono) una giustizia diversa? Ed ecco infatti, che questa dualità o scissione si ripercuote e si raccoglie in un'unica sfera nella coscienza *una* del giudice. Quanto più questo è intelligente e delicato, tanto più la sua stessa coscienza si fa scissa, tanto più egli vede la ragione dell'uno e dell'altro, quella ragione che se questi, cioè *due menti umane,* scorgono, non può non essere scorta altresì da una mente umana *una,* dalla mente umana in sè. Perciò avviene che il giudice intelligente e scrupoloso s'avvede bene spesso che alla fine egli decide, non per argomenti razionali di pura giustizia (chè questi, esistendo, quando la contestazione è in buona fede, da entrambe le parti, lo farebbero eternamente oscillare nell'uno e nell'altro senso), ma per una decisione

« volontaristica » : perchè, cioè, dovendosi infine tagliare il nodo della controversia, una specie di cieca, o non bene illuminata, recisa e improvvisa risoluzione interiore lo determina a far prevalere una delle due *ragioni* e a mettere, davanti a sè stesso, in luce predominante le *ragioni* per essa. Precisamente come avviene nel campo delle convinzioni filosofiche. Ogni pensatore sincero, che sappia vedere in fondo di sè e voglia confessare ciò che vi accade, constata che tutte le visuali o i sistemi filosofici gli oscillerebbero dinanzi nella loro « verità », nella « verità » che ha ciascuno, se egli, con una decisione « volontaristica », non tenesse ferme dinanzi alla mente soltanto, o in via predominante, le ragioni di uno, di quello che ha abbracciato e che gli è caro, se non *volesse* veder quelle sole, ossia se non *volesse crederci* ([1]).

Come, adunque, esistono *le* morali, ma non *la* morale, così esistono *le* giustizie, ma non *la* giustizia. E ciò vuol dire che, come *la* morale, così *la* giustizia non c'è.

([1]) Cfr. per altri argomenti e sviluppi: Rensi, *Lineamenti di Filosofia scettica (Il Diritto)*; *La Filosofia dell'Autorità*, specialm. §§ 8 e 10.

III

IL BELLO

§ 1. — Si può cercar di risolvere il problema del Bello per due vie: la via realistica e quella idealistica. O affermando l'esistenza d'un Bello in sè, materiale, « fisico », indipendente dalla forma spirituale del giudizio estetico: o affermando l'esistenza semplicemente formale del Bello, cioè riducendo questo al giudizio o al sentimento che ha luogo nello spirito, « forma » di cui lo spirito riveste o con cui impronta la cosa; onde il Bello nelle cose non è che il bello che la coscienza vi vede, il piacere estetico che ne ricava, la valutazione estetica che ne dà.

A sostegno della prima tesi, si potrebbe osservare che se non esistesse un Bello fisico e il Bello dipendesse interamente dall'attività valutatrice dello spirito, allora a quella guisa che se, p. e., la causalità non esistesse nella realtà extramentale, essa potrebbe dallo spirito venir improntata su qualunque sequenza, così si potrebbe ricavare l'uguale impressione di bello da *qualsiasi* fatto esteriore, p. e., da un organetto di Barberia e da Beethoven: e il grande musicista, appunto perchè grande, cioè dotato di una viva attività estetica, invece di sentirsi inorridire dall'organetto se ne

potrebbe esteticamente deliziare. Se ciò non è, vuol dire che i suoni per sè, fisicamente o materialmente considerati, indipendentemente dall'attività valutativa della coscienza, posseggono la qualità di bello o di brutto.

Se non che, quando, così, si stabilisca l'esistenza « reale », « fisica » del Bello, occorre poi determinare i caratteri. La determinazione di tali caratteri è un giudizio. Emana da una coscienza, da una mente. Si tratta, insomma, d'una valutazione soggettiva, « formale », dei caratteri dell'asserito Bello « materiale ». Per quanto si è detto circa il Vero, tale valutazione per non essere semplicemente un'opinione individuale, in quanto contraddetta da altre di nessun valore obbiettivo, dovrebbe essere comune a tutte le menti, in essa tutte le menti dovrebbero concordare. Ovvero bisognerebbe che fosse mostrato per qual guisa, pur non concordando in essa tutte le menti l'obbiettività universale si può ad essa attribuire. — Insomma: tanto che si ammetta l'esistenza extramentale del Bello, il Bello « fisico », quanto che si ammetta l'esistenza del Bello puramente formale, la questione resta sempre la medesima. Nel secondo caso, per stabilire l'universalità obbiettiva del Bello, occorre dimostrare l'universalità del giudizio o gusto estetico, sia mediante l'accordo in esso di tutte le menti esistenti, sia mediante quella che abbiamo chiamata universalità non di fatto, ma *di diritto*.

Nel primo caso, occorre la stessa cosa: cioè stabilire l'obbiettività dei caratteri del Bello fisico mediante l'universalità, di fatto o di diritto, del riconoscimento di essi. In generale, in questo campo del Bello come in ogni altro, partire dalla « forma » o partire dalla « materia », è la stessa cosa. Se si parte dalla « forma » (dal fatto dello spirito, dal « senso » del Bello ecc.) essa deve additare o creare un contenuto di universalità obbiettiva. Se si parte dalla « materia » o contenuto, questa non può essere obbiettivamente determinata che dall'essere universalmente abbracciata o riconosciuta dalla « forma » (dallo spirito).

§ 2. — Non si può dunque (precisamente come abbiamo veduto circa il Vero ed il Bene) parlare dell'esistenza del Bello, se non si riesce a dimostrare per qualche via (o in fatto, o in *diritto*) l'obbiettiva universalità di esso. A ciò si diresse dunque lo sforzo dei filosofi dogmatici. Sforzo tanto più difficile in quanto relativamente al Bello, assai più che al Vero e al Bene, sembra evidente la sua soggettività, sembra evidente, come opinava e dimostrava il Leopardi, che « bello è ciò che tale si stima » (1), « che il bello è puramente relati-

---

(1) *Pensieri di varia filosofia*, III, 142.

vo » [1], che « non c'è nè idea nè teoria di gusto universale ed eterno » [2].

Tale sforzo procede essenzialmente così. La semplice piacevolezza (p. e. al palato) è riconosciuta, da colui stesso che la afferma, meramente soggettiva. Ma quando, invece, si pronuncia un giudizio estetico non s'intende che questo valga solo per chi lo emette, bensì che sia un pronunciato che in costui esprime lo Spirito in sè, universale ed assoluto, il Gusto obbiettivo, impersonale, inindividuale, e quindi che *debba* valere per tutti, che possegga l'universalità *di diritto* [3]. E, infatti, se esso è un giudizio *puramente* estetico (cioè scevro da preconcetti, passioni, deviamenti o limitazioni culturali), questa universalità di diritto possiede. La possiede tanto che essa si trasformerebbe in universalità di fatto se e quando i giudizi di tutte le altre menti fossero *puramente* estetici nel senso ora detto. Cioè, in questo caso, il giudizio di tutte le menti concorderebbe. — Il ragionamento, insomma, è sostanzialmente quello stesso messo in opera circa il Vero ed il Bene.

Ma, anzitutto, l'esigenza all'universalità c'è anche nel giudizio circa il piacevole. Se uno non sente il piacere d'un sapore che a me sembra *evidentemente* piacevole, d'un'evidenza che mi attesta es-

---

(1) *Id.* II, 467.
(2) *Id.* IV, 347.
(3) KANT, *Die Kritik der Urteilskraft,* § 7, 8, 9, 22.

sere la sua piacevolezza congrua alla natura umana, io gli dirò stupito: « ma non *senti* come questo sapore è buono? davvero non lo senti? non è possibile! ». E se l'altro insiste ad assicurarmi che non lo sente, io gli dico che ha i sensi ottusi, deviati, mancanti d'un gusto o d'un « intúito » fisico normale — precisamente come lo dico di chi non trovasse bello Virgilio o Verdi, Michelangelo o Leopardi. Cioè la situazione è la stessa: esigenza d'universalità, pretesa di escludere dalla normalità chi non condivide quel gusto. Se questa esigenza si riconosce non valere in un caso (in quello del piacevole), stante le divergenze innegabilmente fondate in natura; se in questo caso la diversità del gusto conduce a concludere alla soggettività di questo; perchè, date le divergenze ugualmente presenti, lo stesso fatto dell'esigenza dell'universalità deve permettere una conclusione diversa nel caso del giudizio sul Bello?

§ 3. — Qui interviene il tentativo accennato (ed elaborato particolarmente dal Croce) di far sparire le divergenze, sostenendo che esse derivano da errore « ateoretico », « volontario », eliminato il quale non vi sarebbero.

Tale dottrina s'industria anzitutto di trovar la sua base incrollabile nell'identificazione di Bello con espressione. E si capisce come siffatta identificazione dovesse prendersi a fondamento della tesi che il

gusto estetico è assoluto. L'espressione è un fatto, un fatto sensibile, percettivo. Se il Bello è l'espressione, esso è altrettanto certo, universalmente e indubitabilmente riconoscibile, quanto la sensazione.

Ma la teoria è errata.

Anzitutto, non si può dire che il Bello sia unicamente espressione, perchè anche un'immagine interna, un motivo lirico o musicale interiore, può essere bello, estetico, pur non essendo espresso. Si dovrebbe, dunque, piuttosto dire che il Bello è impressione. Ma se è impressione, esso perde il carattere di universale, indubitabile, sensibile riconoscibilità, che gli derivava dall'identificarlo all'espressione, e viene ricondotto nella sfera dove appunto sembra totalmente dominare il soggettivismo: perchè non par che vi sia cosa più soggettiva e relativa dell'impressione.

In secondo luogo. — Ciò che vien fuori o si esprime non è, evidentemente, sempre bello. E davanti all'insopprimibile necessità di distinguere il bello dal non bello in ciò che pure si esprime, si è costretti a parlare di espressione « adeguata » (1) (e talvolta addirittura « bella ») (2) e di espressione « sbagliata » (3), per concludere che quest'ultima, l'espressione non riuscita, non è espressione. Se-

---

(1) Croce, *Estetica*, IV ed., pag. 108.
(2) *Ib.*, pag. 139.
(3) *Ib.*, pag. 82.

nonchè questa pure è alcunchè che si manifesta, si estrinseca, vien fuori. Se ora si dice che alcunchè di questo che vien fuori, cioè si esprime, non è espressione, ossia che una parte di ciò che è espressione (nel senso abituale) non è espressione (in questo senso più ristretto, ossia nel senso estetico), allora occorre anche dire come si determina e definisce questo alcunchè che pur venendo fuori, pur esprimendosi, non è espressione; quale è insomma l'espressione che non è espressione (estetica). Ora il criterio per dichiarare alcunchè, che pure vien fuori e si esprime, non espressione, non può evidentemente che essere surrettiziamente attinto dal di fuori della sfera della semplice espressione; cioè dall'idea di un bello distinto dall'espressione in generale alla quale idea questa viene raffrontata e da cui viene giudicata. Sicchè l'identificazione dell'espressione *tout court* col Bello vien meno.

E come cade il fondamento di questa teoria, così cade il suo pilastro centrale, quello della universalità del Bello, o « assolutezza del gusto », costrutto, come si disse, con l'asserire che le divergenze di gusto sono dovute non a questo, non allo spirito teoretico, ma ad elementi « volontari » (interesse, bisogno di guadagno, desiderio di notorietà e quindi di solleticare la folla e simili), tolti i quali il gusto si dimostrerebbe universale, con l'attestarsi di fatto uno in tutti gli spiriti.

L'insostenibilità di questa tesi appare tosto da

una semplice considerazione. Quando ci troviamo in presenza ad una divergenza di giudizio estetico — poniamo al fatto che, secondo il Fraccaroli, la *Ginestra* è « un ragionamento in versi che non vale un gran che » ([1]), e, secondo il Pascoli, essa è « il poema più bello del poeta marchigiano » ([2]); o al fatto che, come constata il Leopardi, Dante è « un mostro per li francesi » e « un Dio per noi » ([3]); o al fatto che, contro l'opinione ardentissimamente opposta dei più, Dante per Lorenzo de' Medici è inquinato da « antico rozzore » ([4]), per il Mommsen la *Divina Commedia* è condotta « piuttosto da passione retorica che ingenua » ([5]), per l'Amiel Victor Hugo « ne peut se débarasser du charlatan qui est en lui » ([6]), per il Leopardi non esiste lirica in Italia ([7]) e nel Petrarca (com'egli dice scrivendo allo Stella e proprio come risultato conclusivo dello studio che vi aveva dedicato facendone il commento) non vi sono « se non pochissime, ma veramente pochissime bellezze poetiche » ([8]) — quando ci troviamo di fronte a

---

([1]) *L'Educazione Nazionale*, p. 69.
([2]) *Pensieri e Discorsi*, p. 107.
([3]) *Pensieri di varia filosofia*, III, p. 311.
([4]) *Epistola a Federica d'Aragona*.
([5]) *Storia di Roma antica* (Roux e Viarengo, 1903, vol. I, pag. 204).
([6]) *Journal intime* (Genève, 1908, vol. II, p. 220).
([7]) *Epistolario*, a cura di Moroncini, ed. Lemonnier, vol. I, p. 233.
([8]) *Epist.*, ed. cit., vol. IV, p. 175.

consimili contrasti di giudizio estetico, noi dovremmo dire, secondo la tesi, che gli uni o gli altri errano per errore « volontario » (pregiudizi, interessi, incoltura ecc.). Ma quale delle due parti? Chi possiede l'autorità superiore per emanare la sentenza inappellabile che l'una piuttosto che l'altra sia quella che lascia inquinare il suo giudizio da motivi non estetici? I due divergenti sono in pari condizioni: entrambi spiriti umani, e, negli esempi dati, tali che nè dall'una nè dall'altra parte si può negare la cultura, la capacità di apprezzamento artistico, ed è arbitrio e prepotenza inquisitoriale negare la buona fede. Nella sincera convinzione, nell'interiore *evidenza,* che ciascuna delle due parti sente di possedere, della verità del suo giudizio, *ognuno* sarebbe incline ad accusar *l'altro* di emettere un giudizio pervertito da elementi « volontari », ed *ognuno* ad insorgere vivamente contro questa accusa. Il principio: « se ognuno eliminasse i propri errori, errori non del gusto, ma della volontà in lui, si approderebbe tutti al medesimo giudizio », prende, e non può prendere (perchè ognuno pensa d'esser lui quegli che è nel vero ed attende la correzione degli altri), l'aspetto d'un « correggiti e la penserai come me ». Se non che, colui al quale questo invito è rivolto, col medesimo diritto e con la medesima incrollabile convinzione che il suo giudizio è dettato da gusto estetico puro e quello del suo contradditore da errori

di « volontà », dirige a quest'ultimo il medesimo invito. Il « correggiti, e la penserai come me » è reciproco e da entrambe le parti fondato sulla loro più sincera e maturata coscienza. Proprio in quanto, quindi, *entrambe* le parti sarebbero tentate di dar ragione alla tesi in parola, cioè sarebbero disposte *ciascuna* ad accordare che il giudizio dell'*altra* non è giudizio estetico puro, ma traviato, vengono a segnare la condanna della tesi stessa, appunto perchè sono *entrambe* che la condividono *ciascuna* rispetto all'*altra*, nel medesimo tempo che ognuna la esclude *per sè*. Proprio, adunque, dall'urto delle due convinzioni, dall'irriducibile evidenza e dalla indiscutibile sincerità che ciascuno vede in sè, proprio dall'esigenza d'universalità che *ciascuno* dei due giudizi *opposti* possiede, deriva la buona fede di entrambi, la purezza estetica di entrambi, cioè la non universalità (nè di fatto nè di diritto) del Bello, la non assolutezza del gusto ([1]).

§ 4. — Il fatto è che quando circa un'opera d'arte consacrata storicamente dalla fama, viene da taluno emesso un giudizio di disapprovazione, se è facilmente trionfale opporgli il ridicolo della pretesa che la sua mente valga di più del concorde parere dei secoli, egli ha ragione di contrapporre

---

([1]) Cfr. Rensi, *La Scepsi estetica,* p. 41-42.

ciò che pensava il Leopardi: che cioè la fama deriva « da consuetudine ciecamente abbracciata » e l'ammirazione per le opere da una fama di tal natura consacrate « nasce semplicemente dalla stessa fama » ([1]), che « una bellezza mediocre ci par grande s'ella ha gran fama » ([2]), che tale cieca autorità della fama ha tanto potere « che *piace* veramente più a leggere un libro mediocre (nuovo o antico) d'autor famoso, che non un libro eccellente di scrittore non rinomato » ([3]), e quindi « l'uomo del miglior gusto possibile, leggendo una poesia classica senza saper nulla della sua fama non vi sentirebbe una terza parte delle bellezze, non vi proverebbe una terza parte del diletto, che vi prova chi la legge come opera classica » ([4]). Sicchè se da una parte a chi rifiuta la sua ammirazione ad una di cotali opere d'arte consacrate da fama secolare, si dice: « è l'errore ateoretico (incapacità, incoltura, desiderio d'originalità ecc.) la causa per cui non ammiri », con ugual diritto colui risponde: « voi anzi ammirate per l'errore ateoretico, perchè cioè non sapete liberarvi la mente dalla coartazione che vi viene dalla fama secolare, ed io, rifiutando l'ammirazione, esprimo veramente il giudizio dello spirito in sè, libero da tale coartazione, lo stesso giu-

([1]) *Il Parini*, cap. II e V.
([2]) *Pensieri di varia filosofia*, III. p. 85.
([3]) *Ib.* VII, p. 444.
([4]) *Ib.* III, p. 422.

dizio che esso pronuncia in fondo a voi stessi e che voi udireste se sapeste ascoltarlo senza pregiudizi; ciò insomma che nell'intimo del loro animo tutti pensano e che solo per rispetti umani non osano enunciare ». Nè si vede con quale autorità si possa dire che una di queste due asserzioni ha maggiore validità o genuinità teoretica dell'altra.

La questione è che coglie certamente nel segno il Leopardi con la sua proposizione fondamentale che il Bello è assuefazione. Il che — si badi — significa che non esiste una categoria del Bello, che si possa designare come originaria, primordiale, autonoma categoria o attività dello spirito in sè; bensì che il Bello è semplicemente il fatto esterno che ci ha a sè assuefatti. — Avviene, cioè, quel medesimo processo che si può efficacemente esemplificare col caso del tabacco. Quando si comincia a fumare, il tabacco è indifferente o repugnante. Abituativisi, piace. Allora si dice o si può dire: « quante *bontà* ci sono, e c'erano, nel tabacco; io non ero atto ad avvertirle; ora, essendomi messo, con l'abitudine, nelle condizioni opportune, (essendomi *educato*), le ho scoperte quali esistevano ». Non ci si accorge che queste *bontà* l'assuefazione le ha create in noi. Così per il Bello.

Perciò, si scorge agevolmente che se si potesse fino in fondo spogliarsi dall'assuefazione e giudicare non antropomorficamente, tutto il nostro Bello sparirebbe. La forma umana è l'ideale della ra-

gione estetica, secondo Kant. Intanto proprio dalla considerazione di essa Montaigne ricavava un acuto argomento di scetticismo estetico, osservando che « il est vraysemblable que nous ne sçavons guere que c'est que beauté en nature et en general puisque à l'humaine et notre beauté nous donnons tant de formes diverses, de laquelle, s'il y avait quelque prescription naturelle nous la recognoistrions en commun, comme la chaleur du feu » ([1]). Ma poi, chi sapesse contemplare non antropomorficamente il viso umano, colui a cui questo venisse davanti per la prima volta come una cosa non dianzi vista, avrebbe probabilmente ragione di considerarlo un oggetto mostruoso. E talora a chi da una costa montana guarda un uomo camminare sulla strada piana sottostante e nel medesimo tempo un falco od un'aquila roteare sopra il suo capo, si rivela improvvisamente, nel confronto, tutta la grottesca goffaggine della struttura d'un essere vivente la cui locomozione si deve operare mediante il movimento a compasso di due aste fissate sotto il suo corpo. Lo stesso per i fiori, espressione di « libera bellezza », secondo Kant. Ritener belli i quali, ornarsene, dipingerli, sarebbe per una considerazione non antropomorfica, libera dalle nostre assuefazioni, cosa così assurda e ripugnante come strappare da un animale gli organi geni-

---

([1]) *Essais,* L. II, C. XII (ed. Louandre, vol. II, p. 333).

tali per appuntarseli al petto, porli in vaso dinanzi a sè sul tavolo, ammirarli riprodotti sulla tela [1].

§ 5. — Da ciò consegue l'impossibilità di un giudizio *puramente* estetico (quale pretendono possa esistere i dogmatici) nel campo dell'arte, e altresì, per le medesime ragioni, nel campo naturale. Molto, infatti, in un poeta, in Dante, in Virgilio, in Orazio, indubbiamente ci piace. Ma ci è assolutamente impossibile decifrare se questo piacere sia davvero genuinamente estetico, sia dovuto alla forma estetica pura dello spirito, o se non sia invece un'inconscia suggestione e un'eco dell'« assuefazione », della tradizione, della cultura che ci è stata instillata. E perciò non si è mai certi che un'opera d'arte la quale non piace immediatamente e alla prima percezione, e per gustare la quale invece ci si dice che occorre studiarla, penetrarla, impadronirsene, conoscere il tempo e l'ambiente in cui fu prodotta ecc., non si è mai certi che in tal caso l'opera d'arte (e ciò è più che mai evidente circa la musica) non si gusti dopo ciò, non per giudizio genuinamente estetico, ma unicamente in forza dell'« assuefazione ». — Consegue, altresì, che ogni giudizio di condanna di un'opera d'arte è soggettivo; deriva cioè, da una *soggettiva* incom-

---

[1] Cfr. nei miei *Poemetti in prosa e in verso* (Milano, I. T. E. 1939) quello intitolato *Stelle*.

prensione e cecità (come si deve imparzialmente dire): cioè dal non vedervi le bellezze che, come è ben chiaro, vi vede e vi sente *colui che l'opera ha prodotta*. Ma, evidentemente, altrettanto soggettivo è il giudizio che costui ha incarnato nella sua opera e di coloro che questa gustano. Talchè ancora una volta risulta che, come scriveva il Sarpi « il bello e il brutto non hanno esistenza reale, ma son opinioni che gli uomini prendono », tanto è vero che « il bello si varia non sol da paese a paese, ma da persona a persona, stimando taluno bellissima una cosa che l'altro bruttissima stimerà » ([1]); ossia risulta che tra il meramente piacevole e il bello non c'è differenza di sorta e che questo è soggettivo al pari di quello. Consegue, infine, che ogni possibilità d'un giudizio di Bello s'aggira in questa contraddizione insormontabile: per poter giudicare del Bello bisogna essere « competenti », cioè educarsi, e per poter educarsi e rendersi « competenti » bisogna accettare come modelli di Bello quelle opere o quelle cose su cui il giudizio di Bello deve esprimersi. Preoccupato così il giudizio, è naturale che la coercizione esercitata dall'« assuefazione » dell'educazione faccia trovar belle quelle cose e produzioni che diventano il modello insieme e l'oggetto del giudizio. Ma sarebbe lo stesso il giudizio, se si fosse potuto coltivarlo al-

---

([1]) *Scritti filosofici* (Lanciano, 1911, p. 41).

l'infuori di quei modelli, senza sottoporlo al dominio di quei mezzi d'educazione che ora si tratta appunto di giudicare, cioè se si fosse potuto *coltivarlo senza coltivarlo*? Quindi è che il giudizio estetico, per essere *puro*, dovrebbe fondarsi nel medesimo tempo sull'ignoranza, e sulla cultura. Sull'ignoranza, per essere scevro dalla tirannide esercitata dalla « fama », dall'ammirazione tradizionale, dall'« assuefazione »; e proprio quasi in questo senso Vico diceva che « optima artium exemplaria prorsus deleri necesse esset ut optimos auctores haberemus » ([1]). Sulla cultura, per poter rendersi « competenti » ad emettere il giudizio.

§ 6. — Ed ora risulta anche l'insostenibilità d'un estremo tentativo fatto per sostenere l'universalità del Bello, ossia « l'assolutezza del gusto ». Questo tentativo consiste nel pretendere di eliminare le divergenze dal gusto *estetico in sè* con l'attribuirle alle « condizioni interne della nostra vita individuale », alle nostre « disposizioni psichiche » ([2]). Ma basta pensare un momento che cosa in concreto con ciò si venga a dire per toccar con mano l'inefficacia di questo argomento. Perchè — esso viene a dire — un cinese e un europeo hanno un gusto estetico diverso? Perchè le loro « disposizioni

([1]) *De nostri temporis studiorum ratione*, XII.
([2]) Croce, *Estetica*, IV ed., pag. 145-146.

psichiche » sono diverse. Togliete tale diversità, e il gusto sarà il medesimo. Perchè ad alcuni piace l'arte « futurista » ad altri no? Dipende dalle « condizioni interne della nostra vita spirituale », negli uni, poniamo, « dinamiche », negli altri « statiche ». Parificate queste condizioni e il giudizio estetico sarà uno. Senonchè è chiaro che pretendere di fissare un gusto estetico fuori delle « disposizioni psichiche », fuori delle « condizioni interne della nostra vita spirituale », è proprio come, essendo uomo, pretendere di fissarlo all'infuori e indipendentemente dallo spirito *umano*, il quale, poichè è *umano*, è già sempre in generale nel suo giudizio del Bello, umanamente condizionato; e, come abbiamo detto, se si potesse giudicare in modo assolutamente non antropomorfico, tutto il nostro Bello sparirebbe. Ogni uomo è in « disposizioni psichiche » (¹). Ogni giudizio sul Bello si fonda su queste. Quale è l'uomo superuomo, l'uomo non-uomo, che possa porsi al di sopra di questa condizione umana, per dire che lo spirito in sè pronuncia un giudizio del Bello sceverato da queste « disposizioni psichiche » e per indicare quale siffatto giudizio sia? E come può lo spirito in sè e da sè pronunciare un tale giudizio che dovrebbe non essere pronunciato in e mediante alcun uomo? O come si

(¹) Si ricordino le osservazioni di Sesto Empirico richiamate retro pag. 75.

può distinguere, nell'uomo, il preteso pronunciato di questo supposto spirito in sè dal pronunciato delle « disposizioni psichiche »? Le « disposizioni psichiche », che determinano un gusto estetico diverso nel cinese e nell'europeo, nel « futurista » e nel classicista, non sono appunto altro se non l'insopprimibile diversità dello spirito umano nel giudizio sul Bello, le insopprimibili divergenze del gusto, cioè la prova della non assolutezza di questo; diversità dello spirito radicate precisamente nella diversità di razza o di indole, sopra la quale invano si pretenderebbe di erigersi per approdare ad un preteso spirito in sè, che, fuori di quelle diverse specificazioni, non è più nulla, precisamente come un triangolo che si voglia render libero dalle « disposizioni » diverse che lo fanno o equilatero o isoscele o scaleno. Sichè l'asserire che il Bello è universale o il gusto assoluto perchè, prescindendo dalle disposizioni psichiche diverse il giudizio estetico sarebbe uno, è come dire: fate di due spiriti diversi lo stesso spirito e avranno lo stesso gusto; è, insomma, voler risolvere la questione pretendendo di eliminare, come condizione irrilevante, ciò che forma appunto la questione stessa, ossia la diversità degli spiriti e dei gusti (¹).

(¹) Cfr. Rensi, *La Scepsi Estetica* (Bologna, Zanichelli), cap. VIII e *passim*. e *Paradossi d'estetica*, ecc. (Milano, Corbaccio).

§ 7. — Come, adunque, non esiste *il* Vero ed *il* Bene, così non esiste *il* Bello, perchè, per esistere in quanto *il* Bello, esso dovrebbe essere *uno, quello,* universalmente e necessariamente riconosciuto, sia di fatto, sia *di diritto* (e in quest'ultimo caso dovrebbe essere *dimostrabile* che una certa idea del Bello è quella che dev'essere *di diritto* universalmente riconosciuta, e la dimostrazione di ciò dovrebbe, alla sua volta, essere universalmente valevole, ossia riconosciuta); e noi abbiamo constatato che nulla di simile ha luogo.

Ma questa discussione intorno al Bello ci dà più agevolmente che quelle intorno al Vero e al Bene, modo di mettere in luce il significato dello scetticismo.

Quando lo scetticismo sostiene che non esiste *il* Bello, vuole esso forse dire che non c'è sensazione di Bello, che non ci sono cose che risultino belle a questo od a quelli? Non è certo tale assurdo che esso sostiene. Vuole, insomma, esso forse dire che non c'è un Bello *per me?* Allora esso dovrebbe anche asserire che non esiste piacevole (al palato), che nulla può dai singoli uomini essere trovato piacevole, gradevole, gustoso, di buon sapore. Che se si asserisce che il Bello è universale e assoluto perchè universale è la sensazione di Bello, allora si deve anche dire che universale e assoluto è altresì il piacevole (al palato) perchè universale è la sensa-

zione di piacevole. Quando si rifiuta dunque al piacevole il carattere di universalità e assolutezza è precisamente in considerazione del fatto che esso è diverso per ognuno. È in forza di questa circostanza che si dice che *il piacere,* come categoria assoluta, *una,* dello spirito non esiste. Ora negare che esista *il* Bello non ha precisamente altro significato che quello di tale negazione che esiste *il* piacevole. Non significa cioè che non esista la sensazione di Bello, il Bello *per me,* per i singoli uomini, come non si può certo dire che non esista la sensazione di piacevole al palato. Ma significa solo che quel giudizio di Bello, come questa sensazione di piacevole, è diverso negli uni e negli altri. Quando, insomma, lo scetticismo nega l'esistenza del Bello, nega soltanto l'esistenza del Bello assoluto, che sia o *debba essere* uno per tutti.

Ora, precisamente questo e nient'altro è il significato della negazione scettica del Vero e del Bene. Con ciò lo scetticismo non intende dire che non vi sia nulla che a questi o a quelli risulti vero e bene. Ma intende dire che non v'è una visuale *una* per tutti; che varie sono le visuali di ciò che sia Vero e di ciò che sia morale o Bene; e che quindi non c'è *il* Vero *uno, il* Bene *uno.* E con questo lo scetticismo, il quale generalmente si giudica essere una tesi che contrasta profondamente il pensiero di tutti, mostra di essere invece la stessa espressione del senso comune, il quale correntemente, in ogni

privato scambio di idee, nei suoi proverbi (« tot capita »... « de gustibus »...) attesta la convinzione che non esiste una visuale *una* di Vero a cui le menti di tutti siano costrette ad inchinarsi sotto pena di non essere menti, una visuale morale ed estetica *una* che tutti abbiano o debbano avere. Solo che il senso comune non avverte che la negazione del Vero, del Bene, del Bello *assoluti* (negazione che pienamente ammette) equivale, come si è spiegato, alla negazione del Vero, del Bene, del Bello *tout court;* l'aggettivo « assoluto » essendo superfluo, perchè se il Vero, il Bene, il Bello non sono assoluti, cioè universalmente e necessariamente validi, *il* Vero, *il* Bene, *il* Bello non c'è: ci sono solo i vari Veri, Beni, Belli, il che, ancora, esclude che ci sia *il* Vero, *il* Bene, *il* Bello. Ed è solo a tale seconda forma della negazione da esso ammessa nella prima, che il senso comune rilutta, non avvertendo che la seconda dice nè più nè meno di quanto dice la prima. — Lo scetticismo è dunque « il segreto di tutti », l'opinione più condivisa che ci sia e in sostanza respinta solo dai pochissimi filosofi dogmatici, i quali poi non possono respingerla che a parole. Perchè il fatto solo che essi devono ragionare e discutere per sostenere la loro dottrina, il fatto dunque che non tutti la pensano come loro, li costringe a dar di cozzo nella conclusione che *il* Vero (come *uno* per tutte le menti) non c'è.

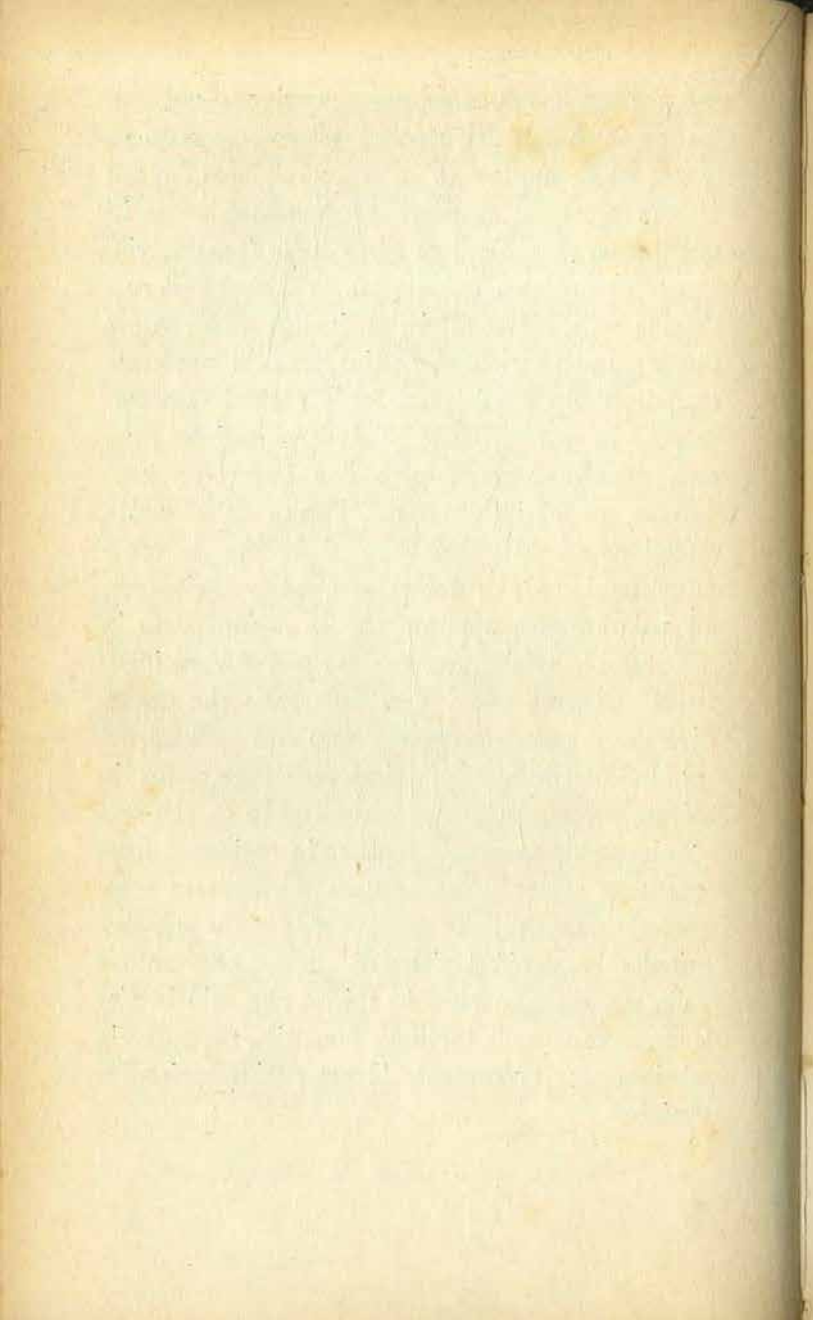
§ 8. — Abbiamo trattato così del Vero, del Buono, del Bello. È il titolo tradizionale che appare nei libri dei dogmatici (p. e. di Cousin, di Gioberti), e sono gli argomenti che, anche senza quel titolo espresso, stanno soprattutto a cuore anche ai dogmatici d'oggidì e che questi hanno particolarmente di mira. Abbiamo ripreso quel titolo tradizionale proprio per far risaltar chiaro e fuori di tergiversazioni ed equivoci, contro i dogmatici, i quali, sebbeno veggano nel loro interno l'impossibilità dell'esistenza (assoluta) di quelle tre idee, pure, con parole e cavilli, si sforzano di mantenerne ferma l'impalcatura esteriore, che nè *il* Vero, nè *il* Bello, nè *il* Bene possono, nè circa il fatto del loro essere, nè circa il modo del loro essere, venire in qualsiasi guisa determinati.

Da questa inesistenza del Vero, del Bene, del Bello, deriva la varietà dei sistemi, ossia, in generale, dei Veri, che di essa inesistenza è la riprova. Tale varietà riattesta cioè che non esiste *il* Vero. Si dissente e si discute? Non è certo. Non è certo? Non c'è garanzia di verità. « Discrepant, ut, cum plus uno verum esse non possit, iacere necesse sit tot tam nobiles disciplinas » [1]. Ciò è elementare, ma insuperabile.

Siffatta inesistenza del Vero, cioè lo scetticismo,

---

[1] Cic. *Ac. Prior.*, II, XLVII, § 147.

trova altresì la sua controprova luminosa, nella situazione generale della società odierna, apertamente entrata in una fase di guerre, di violenze, di atti di forza così nei rapporti internazionali come in quelli interni. Gli atti di mera forza (guerra, violenza personale) a cui sembra la società odierna, rotta la sottil crosta di civiltà, inclini a far sempre più largamente ricorso, costituiscono la conferma esplicita dello scetticismo. Se le ragioni si accordassero in un Vero *uno,* cioè se la ragione fosse *una,* gli atti di mera forza non interverrebbero; non ce ne sarebbe bisogno; l'unità delle menti, l'adesione ad un unico Vero, si farebbe da sè. Il fatto che si creda di non poter a meno di ricorrere ad essi dimostra appunto che le ragioni sono in contrasto, lo spirito non *uno* ma *più, il* Vero inesistente, esistenti solo *i* Veri differenti; che questa diversità e questo contrasto sono così radicati nel profondo dello spirito, scindono siffattamente lo spirito, proprio nella sua essenza ed in sè, che non v'è alcuna via *razionale*, fondata in ragione, appartenente a ragione, per colmare il contrasto e togliere la diversità; che solo la forza bruta può sopprimere la manifestazione di questa; che tanto è nella sua essenza scisso lo spirito che solo la violenza è capace di togliere, non già, neppure, la scissione, ma unicamente la sua estrinsecazione esteriore.

II

STORIA

I

Lo scetticismo nell'antichità.

§ 1. — Gli scettici antichi ([1]) facevano risalire i germi dello scetticismo a Socrate, per la sua affermazione di nulla sapere, e a Platone per il tenore di pura discussione senza conclusioni definitive della maggior parte dei suoi dialoghi, cosicchè pare si possa dire che il suo pensiero ultimo è quello che « Dio solo può conoscere interamente la verità » ([2]), o che solo in rari momenti e con molta pena riu-

([1]) Se si volesse rimontare più oltre, si potrebbe sostenere che le prime grandi parole filosofico-religiose formulate dall'umanità furono scettiche. Si ricordi infatti il bellissimo inno scettico del Rig-Veda, X. 129 che conchiude: « Questa creazione, donde essa emana, se essa è stata costrutta, o se non lo fu, colui che veglia su di essa dall'alto del cielo certo lo sa; o forse neppur egli lo sa ».

([2]) *Parmenide,* p. 134 C.

sciamo a intravederla ([1]). E anche ora un recente e geniale storico americano della filosofia greca, P. E. More ([2]) constata che « il metodo intellettuale di Socrate può essere descritto come una combinazione dello scetticismo con la equazione virtù-conoscenza ».

Ma lo scetticismo propriamente detto, largamente preparato, del resto, dalla Sofistica, comincia con Pirrone di Elide (365-275 a. C.) il quale, come sembra, essendo, in Asia, dove aveva seguìto Alessandro, venuto in contatto coi ginnosofisti indiani, attinse da essi la prima idea di quell'indifferenza verso le cose esteriori poggiata sull'inconoscibilità della vera essenza di esse e sulla necessità quindi di trattenere l'assenso, che forma un punto di congiunzione tra lo scetticismo e lo stoicismo. Timone di Fliunte (320-230 a. C.), poeta filosofo ne seguì la dottrina, e nei suoi 'Ινδαλμοι (opinioni) e nei suoi Σίλλοι (versi satirici) lanciò epigrammi contro tutti i pensatori greci, meno Pirrone e Senofane. Con Arcesilao di Pitane, in Eolia (316-2 1 a. C.), che successe a Cratete nello scolarcato dell'Accademia platonica, lo scetticismo divenne la dottrina di questa, e vi fu elaborata dallo scolarca che successe a Arcesilao, cioè da Carneade di Cirene (214-129 a. C.); elaborata particolarmente contro il dogmati-

---

([1]) *Repubblica*, VI, p. 506 E.; VII, p. 517 B.; *Fedone*, p. 248 A.

([2]) *Hellenistic Philosophies* (Princeton, 1923, p. 374).

smo stoico, e con l'introduzione della teoria della verosimiglianza: niente può essere conosciuto, nel senso rigoroso (razionalistico) della parola, cioè con certezza apodittica; tutto è opinione; ma vi sono delle opinioni che posseggono la verosimiglianza, e alle quali quindi è lecito aderire. Arcesilao sosteneva (con ragione) che col suo scetticismo probabilistico egli riconduceva l'Accademia platonica alla sua genuina fonte socratica, giacchè pratica di Socrate (come risulta dagli stessi dialoghi « socratici » di Platone) era quella di demolire la tesi posta innanzi dall'avversario, ma sempre concludendo col dire di non aver alcuna tesi affermativa propria da presentare. E, oratore brillante, argomentatore acuto, insegnante efficacissimo e seguìto con passione da un largo stuolo di ascoltatori, egli sosteneva che cómpito dell'insegnante è, non già quello di enunciare dogmaticamente ai discepoli le proprie tesi, bensì di far scorgere il « problema » nell'oggetto trattato, di metter questo innanzi come « problema », di esaminarlo e farlo esaminare da tutti i lati che come « problema » presenta, e di lasciare se mai agli ascoltatori di giungere a loro conclusioni (¹). — L'Accademia platonica resta an-

---

(¹) Cfr. su ciò e su tutto lo scetticismo greco le due opere capitali: GOEDECKEMEYER, *Die Geschichte des Griechischen Skeptizismus* (Lipsia, 1905) e BROCHARD, *Les Sceptiques Grecs* (Parigi, 1923). E v. anche CREDARO, *Lo Scetticismo degli Accademici* (2 vol., Milano, Hoepli, 1893).

cora scettica con Clitomaco (187-110 a. C.) e con Filone di Larissa (160-79 a. C.). Espulso lo scetticismo da essa, quando a costui successe l'ecclettico Antioco da Ascalona (m. 68 a. C.), lo scetticismo riprese nuova e potente vita con Enesidemo di Gnosso, che visse in Alessandria nel primo secolo a. C., e dedicò a L. Tuberone il suo libro Πυρρώνοι λόγοι. Egli è colui che ha formulato i dieci tropi o argomenti che suffragano la sospensione dell'assenso (ἐποχή), e colui probabilmente che ha mosso alla causalità la critica esposta da Sesto Empirico e precorrente quella di Hume. Con Menodoto, Agrippa, e finalmente Sesto Empirico (II. secolo d. C.), lo scetticismo, elaborato dai medici empirici, si sposa esplicitamente con lo empirismo. Nelle Πυρρώνειοι Ὑποτυπώσεις in tre libri, e negli undici libri uniti sotto il titolo *Adversus Mathematicos,* Sesto raccoglie ed integra tutto il tesoro dello scetticismo antico. Ed è giusto dire con P. E. More che « le opere di Sesto, dopo i dialoghi di Platone e il Nuovo Testamento » sono « il più significante documento che possediamo per la tradizione greca » nel periodo ellenistico (¹).

(¹) *o. c.* pag. 321. — Delle opere di SESTO ricorderemo le due edizioni (Lipsia, 1718, I vol. in folio, e Lipsia, 1848, 2 vol. in 8°) a cura e con note di FABRICIO e con la traduzione di ENRICO STEFANO per le *Pirr. Hyp.* e di G. HERVETO per i libri *Adv. Math. Delle Istituzioni Pirroniane* esiste poi una traduzione italiana di STEFANO BISSOLATI preceduta da un discorso *Intorno allo Scetticismo* (ripubblicata a cura di

§ 2. — Ma il pensiero filosofico romano è interamente dominato dallo scetticismo, e si può ben dire che questo costituisce la filosofia propria di Roma, come doveva essere, poichè il senso realistico romano antico portava necessariamente a respingere la metafisica, ad attenersi ai fatti puramente perchè tali, a riconoscere unicamente, nel campo interpretativo di essi, la verosimiglianza: e questi sono appunto i momenti essenziali dello Scetticismo. Scettico, infatti della scettica accademica, è Cicerone, quasi il solo grande rappresentante del pensiero filosofico di Roma nel periodo aureo, e il cui valore come filosofo si viene ora rivendicando contro gli eccessivi dispregi precedenti. « Egli fu (scrive il Wilamowitz-Moellendorf) pel suo popolo Platone e Demostene insieme; è imperdonabile disconoscere la grandezza della sua opera » (¹). E il Windelband dichiara che egli portò a compimento nella sua opera « una concezione sua propria e conchiusa del mondo e della vita, che sta assai più in alto dell'immaginata assenza di pensiero che spesso viene ad essa attribuita ». Il carattere particolare della filosofia ciceroniana, secondo

---

chi scrive, con prefazione di Leonida Bissolati, Lemonnier, 1917), ed una col titolo *Schizzi Pirroniani* di O. TESCARI, (Bari, Laterza, 1926). Parziale, ma buona, è l'edizione della *Loeb Classical Library,* in tre vol. con trad. inglese di R. G. Bury (Londra, Heinemann, 1933-6).

(¹) *Platon,* I, p. 734.

il Windelband, sta in ciò che egli « trattò seriamente la possibilità di una filosofia positiva su di un fondamento scettico, possibilità in massima ammessa dalla Scettica accademica, di cui si dichiarava seguace, da Carneade in poi, ma da nessuno in precedenza effettivamente elaborata » ([1]). E il maggiore storico dello scetticismo antico, il Goedekemeyer, è a Cicerone che dedica il più gran numero di pagine, dandoci così la più ampia e penetrante esposizione della filosofia del grande romano ([2]).

Anche posteriormente a Cicerone, lo scetticismo resta dominante in Roma; e non solo si trovano traccie ampie di esso negli Stoici come Seneca, Marco Aurelio, Epitteto, e negli epicurei come Orazio, ma improntato allo scetticismo è lo stesso libro di Celso *De Medicina,* il che fa ritenere che lo scetticismo fosse la filosofia degli uomini di

---

([1]) *Geschichte der Abendländischen Philosophie im Altertum,* IV ed., 1923, p. 256. — Il libro di E. CIACERI, *Cicerone e i suoi tempi* (Albrighi e Segati, 1926-1930), costituisce una vigorosa rivendicazione, contro il Mommsen ed altri, di Cicerone come uomo, come oratore, come statista. Cfr. anche il mio volumetto *Figure di Filosofi, Platone e Cicerone* (Napoli, Guida).

([2]) *Die Geschichte des Griechischen Skeptizismus,* Lipsia, 1905, p. 130-200. Anche Giussani (*Studi Lucreziani,* p. XV, XIX) scrive di Cicerone: « Scettico com'era, e come in sostanza restò anche poi rispetto ai diversi sistemi »; e dello scetticismo in riguardo allo spirito di Roma colta: « scettici, ed anche, romanamente, piuttosto pigri in faccia agli ultimi problemi ».

scienza e di cultura romani (a un personaggio del gran mondo romano aveva potuto Enesidemo dedicare la sua opera, e ciò mostra quale simpatia le dottrine in questa espresse trovassero in quel mondo). « La Scepsi enesidemica (così conclude il Sepp il suo studio su Celso) aveva già preso nel primo secolo d. C. una tal diffusione sul suolo italico che Celso nella sua opera medica, la quale abbracciava l'intero sapere del suo tempo, poteva fondare la sua empiria sui tropi d'Enesidemo » ([1]).

Già sin da Roma antica (conosciuta nella sua verità e non soltanto celebrata a parole) lo scetticismo si presenta dunque come la filosofia propria dell'Italia e caratteristica della genuina mentalità italiana.

II

Lo scetticismo tra l'era antica e moderna.

§ 1. — Se nel medioevo cristiano scompare l'atteggiamento dichiaratamente e consapevolmente scettico (mentre nel medioevo arabo abbiamo uno scettico esplicito in Al-Gazali, 1058-111, l'autore di quella *Destructio Philosophiae* che provocò in risposta dal grande dogmatico, idealista, razionalista arabo Averroè la *Destructio destructionis philo-*

([1]) *Pyrrhonëische Studien* (Freising, 1893, p. 32).

sophorum), resta però la cosa. Vi è una corrente di profondo e radicale scetticismo nella Scolastica, sebbene non designato con questo nome. È quella rappresentata dai « volontaristi »: Abelardo (1079-1142), Duns-Scoto (127 -1308), Guglielmo di Ockham (circa 1300-1349), Pietro d'Ailly (1350-1420). Costoro, rinnovando esattamente la tesi del sofista Eutifrone, nel dialogo platonico che porta questo titolo, negano la *perseitas* del bene, del giusto, ecc., negano cioè che il bene ecc. abbia per sè, indipendentemente e prima della volontà di Dio, una certa natura, in forza della quale Dio non possa a meno di volerlo (il che toglierebbe la libertà di Dio); ed affermano, invece, che bene, giusto ecc. è quella qualunque cosa che è voluta da Dio, che Dio con atto della sua immotivata volontà decide essere bene e giusto, sicchè se egli avesse statuito essere retto ciò che noi ora giudichiamo delittuoso, questo sarebbe appunto il retto. Non è chi non veda il significato scettico di tale tesi. L'esistenza della *perseitas* del bene, del giusto ecc., significa l'esistenza d'una legge *razionale pura* soprastante alla realtà e alla quale, per così dire, questa, per essere *vera* realtà, deve uniformarsi. È il principio tipico del dogmatismo razionalistico o idealistico: la realtà è dominata dalla *ragione*, scaturisce dalla ragione o spirito. Negando questa dottrina i pensatori sunnominati affermano adunque quell'inesistenza della ragione *una*, del Vero *uno* e universale, la qua-

le, come si vide, esprime l'essenza dello scetticismo. Se si spoglia questa dottrina della veste teologica, se, come il Riehl fa col Dio di Descartes ([1]), s'intende per ciò che quei filosofi chiamano Dio, la Realtà essenziale, una Realtà esistente per sè, indipendentemente dalla coscienza umana e da cui questa si sa dipendente, la teoria che ne esce è che, non già la ragione o lo spirito *uni,* ma il fatto esteriore, la realtà extramentale qua e là diversa, è ciò che determina in modo non « razionale » (puro) ma « volontario », e in guisa qua e là diversa, i principî sommi dello spirito; che è la realtà extramentale la quale imprime variamente nello spirito le stesse forme fondamentali che esso assume. E, a conferma, è importante notare come a tale scetticismo in quasi tutti quei pensatori si congiunga quell'aspetto medioevale del positivismo che fu il nominalismo ([2]).

§ 2. — Nel Rinascimento, lo scetticismo prende per buona parte l'aspetto religioso (che aveva anche con Al-Gazali); e le radici di questo scetticismo religioso risalgono, del resto, assai in su, alla prima Patristica e Scolastica, a Origene, Tertulliano,

---

([1]) Riehl, *Der Philosophische Kritizismus* (Lipsia, Kröner, 1926, vol. III, p. 40).

([2]) Circa tale rapporto tra scetticismo e realismo si vegga: Rensi, *Autorità e Libertà* (Roma, 1926, p. 36 e s.); *Apologia dello Scetticismo* (Roma, 1926, p. 82 e ss.).

Lattanzio, Agostino, alla « teologia negativa », alla stessa *Imitazione di Cristo* col suo deprezzamento del sapere anche teologico di fronte alla semplice fede, col suo « quiesce a nimio sciendi desiderio » (1), col suo « quid prodest magna cavillatio de occultis et obscuris rebus » e « quid curae nobis de generibus et speciebus? » (2). Così Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim (1486-1535) nel *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum* sostiene che la ragione dei filosofi « nihil constans persuadere potest », che il loro intelletto « ad omnia incertus, non habet quod teneat aut sequatur »; e a questa vanità delle scienze oppone l'« excellentia Verbi Dei ». E per Lutero, il peccato originale dell'uomo ha prodotto anche la rovina della sua ragione, la quale, se serve nel campo corporale, mondano, politico, non serve nelle cose spirituali (3); essa non serve a stabilire che cosa sia bene e male (4).

Ma da questo campo chiuso teologico o di erudizione filosofica, lo scetticismo del Rinascimento comincia a circolare pel mondo con Montaigne (1533-1592) che, spesso ancora a beneficio della rivelazione e della fede, ma con grande ampiezza di motivi e osservazioni, lo sviluppa dovunque nei

---

(1) L. I, C. II, § 2.
(2) L. I, C. III, § 1 e 2.
(3) *Werke*, v. VIII, p. 2688.
(4) Vol. XI, p. 225 e s.

suoi *Saggi* e specialmente nel cap. XII del L. II. Due sue espressioni, soprattutto, sono diventate le formule tipiche correnti dello scetticismo. Una il famoso « que sais-je? » (1), che ai nostri giorni il Sully-Prudhomme prese a titolo d'un suo volume; l'altra quella, pure notissima, ma non sempre esattamente citata: « oh! que c'est doux et mol chevet et sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une tête bien faite! » (2). E, come si sa, un fondamento di questo suo scetticismo era stato offerto al Montaigne dal medico spagnuolo Raimondo di Sabunda la cui *Theologia Naturalis* egli aveva tradotto in francese per istanza del padre.

Pienamente all'unisono con lo scetticismo di Montaigne è il suo amico Pietro Charron (1541-1603), a cui Montaigne lasciò morendo il diritto di portare il suo stemma e che a sua volta legò il proprio patrimonio al marito della figlia di Montaigne. Nella scettica « surseance d'arrest et resolution » consiste quella ch'egli chiama « liberté seigneuriale d'esprit » (3). Ed egli combina, seguendo una tendenza che abbiamo visto essere propria anche dello scetticismo antico, la sua visuale scettica con la morale stoica, a cui dà un

---

(1) L. II C. XII; nell'ediz. Louandre (Charpentier), vol. II, p. 412.

(2) L. III, C. XIII; ed. cit. vol. IV, p. 262.

(3) *De la Sagesse,* L. II, C. II; ed. Lefèvre, 1836, p. 293.

simpatico svolgimento nell'ultima parte del suo libro.

Uno scetticiscmo più completo elabora il portoghese Francesco Sanchez (1562-1632) nel suo libro *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur*. Pone nella prefazione, il punto di partenza, perfettamente nello spirito dell'antico pirronismo: « quo magis cogito, magis dubito; nihil perfecti complecti possum. Despero. Persisto tamen magis ». Nemmeno questo, di non sapere, egli dice di sapere. La sua insoddisfazione, però, si dirige soprattutto contro la fisofia nella forma da questa assunta e contro la logica aristotelica; ma egli aveva l'intenzione di esporre « libello alio... methodum sciendi, quantum fragilitate humana patitur ». Un vero programma di positivismo che non fu svolto, perchè il libro non è mai comparso, ma che mostra una nuova volta l'affinità tra questo e lo scetticismo.

Francesco de la Mothe le Vayer, parigino (1586-1672) negli anonimi *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens, par Orasius Tubero,* riprende i principali argomenti scettici di Sesto, applicandoli alla religione, alla quale nega (in forza soprattutto della diversità delle religioni stesse) l'applicabilità dei principî di ragione. La fede sta sopra la ragione ed è un dono della grazia divina.« Notre vie n'est, à le bien prendre, qu' une fable, notre cognoissance qu'une asnerie, nos certitudes que

des contes; bref, tout ce monde qu' une farce et perpetuelle comedie » Anche la morale, stante la sua varietà non ha nulla di consistente, « cette vertu mesme que nous chimerisons dans les écoles n'estant peut-être qu' un titre vain ».

Suoi scolari furono Samuele Sorbière(1615-1670), che tradusse in francese le *Pyrr. Hyp.* di Sesto, mentre già alla fine del XVI secolo Genziano Hervetus, aveva data dei libri *Adversus Math.* la bella traduzione latina contenuta nell'edizione del Fabricio; e Simone Foucher (1644-1696) che diede un'esposizione della storia dello scetticismo accademico nella *Dissertation sur la recherche de la Verité, ou sur la philosophie des Academicies, où l'on refute les préjugès des Dogmatiques,* e in altri libri che a questo si riattaccano, e nei quali, particolarmente nella *Critique de la recherche de la Verité, où l'on examine en même temps une parties des principes de Mr. Des Cartes,* egli oppone il suo scetticismo a Descartes e a Malebranche, considerando però sempre il dubbio, piuttosto che un fine, un mezzo per tener ognora viva l'attività investigatrice e per guardarsi dallo spirito di parte.

Pressochè contemporaneo del Foucher, l'inglese Giuseppe Glanvil (1636-1680), nella sua *The Vanity of Dogmatizing* (Londra 1661) poscia rielaborata col titolo *Scepsis Scientifica* (Londra 1665, ripubblicata da J. Owen, 1885) precede Hume nella critica della causalità, mentre accetta una teo-

logia soprannaturalistica della sua *Philosophia pia* (Londra 1671), negli *Essays on several Important Subjects in Philosophy and Religion* e nel suo spiritistico *Sadducismus Triumphatus,* nel medesimo tempo affermando, soprattutto in *Plus Ultra or the Progress and Advancement of Knowledge* (del 1688), la sua fiducia nella scienza antiscolastica fondata sugli esperimenti.

Un irrazionalismo più radicale si manifesta nell'abate tedesco Hieronimus Hirnhaim (1637-1679) il quale nel libro *De typho generis humani, sive scientiarum humanarum, inani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, iactantia, praesumptione, incommodis et periculis. Tractatus brevis* ecc., impugna totalmente la verità, non solo delle scienze e della metafisica, perchè l'esperienza è incerta e la ragione dipende pel suo sapere da quella, cioè dai sensi, ma altresì delle « leggi del pensiero », come A non è non-A ecc., le quali sono smentite dai misteri della religione, come l'Eucarestia, ecc. L'unico criterio sicuro è il giudizio della Chiesa, che è più certo delle premesse di dialettici.

Ma i due scettici più importanti di questo periodo e di questa corrente sono Huet e Bayle.

Pietro Daniele Huet (1630-1721), dapprima incline al cartesianesimo, per sollecitazione d'un amico studiò Sesto, e ne attinse quella visuale scettica a cui rimase poi sempre fedele e che svolse

anche (essendo vescovo di Avranches) nelle sue opere teologiche. Così già nella sua *Demonstratio evangelica* ([1]) egli stabilisce che delle due vie che abbiamo per giungere alla conoscenza delle cose, quella del senso e della ragione è « obscura, anceps et fallax, ad veri notitiam malefica et intuta », mentre sicura è l'altra, cioè la fede. Nelle *Questiones Alvetanae de Concordia rationis et fidei* ([2]) egli effettua, sì, questa concordia, ma subordinando la ragione alla fede. « In omnibus quae pertinent ad fidem, rationem componendam esse ad nutum praescriptumque fidei ». Dio « sensus rationi, rationem fidei praetexuit, ut sensuum infirmitati opem ferret ratio, rationis errores fides emendaret ». Nella *Censura Philosophia Cartesianae* ([3]) muove al *cogito-sum* una delle critiche più acute e serrate che mai si siano fatte, partendo dalla constatazione che vi è in quella proposizione un circolo. « Quid hoc est deinde *ego cogito?* Hoc scilicet: ego sum cogitans. Unde concinnatur hoc argumentum: ego sum cogitans ergo sum » ([4]). E prosegue a sostenere che è illegittimo ricavare il *sum* dal *cogito,* perchè in realtà non si può mai dire *ego cogito me cogitare,* ma solo *ego cogito me cogitasse* (ossia l'*io* non si afferra mai

---

([1]) IV ed. Lipsia, 1694, pref., p. 7 e s.
([2]) Lipsia, 1719, p. 54 e 13.
([3]) Parigi, 1689, e anche Bologna, 1723.
([4]) p. 13, ed. di Bologna.

nella sua *attualità*, bensì unicamente nel suo, per quanto immediato, passato), sicchè deve intervenire la memoria, con tutta la sua incertezza e suscettibilità di errori [1]. Ma è nel libro postumo *Traité Philosophique de la faiblesse de l'Esprit humain* [2], di cui c'è anche la versione latina dello stesso Huet, *De Imbecillitate mentis humanae* [3], è in questo libretto, contro il quale il Muratori diresse un poverissimo tentativo di confutazione [4] in cui si sforza anche di sostenere che l'Huet non può essere l'autore del *De Imbecillitate*, essendo inammissibile che un trattato di scetticismo sia stato scritto da un vescovo — è in questa opera che l'Huet svolge un più completo e coerente sistema di scetticismo. I suoi fondamenti sono, in massima, quelli di Sesto, ma non senza qualche acuta novità d'argomentazione, relativamente p. e. al criterio della verità. « Ad reperiendum criterium reperta veritate opus est, ad reperiendam veritatem reperto criterio » [5]. E ancora: « Hinc sequitur petere principium, quisque ratione rationem satagit defendere: argumenta enim a ratione orta profert tamquam vera; cum

---

(1) p. 32 e s.

(2) Amsterdam, 1723.

(3) Amsterdam, 1738.

(4) *Delle Forze dell'Intendimento umano, o sia il Pirronismo confutato*, III ed., Venezia, 1756.

(5) ed. cit., p. 55.

hoc ipsum in quaestione positum sit, an aliquid veri a ratione oriri possit » ([1]). È anche notevole che, in questo libro egli riprende la critica sestiana del sillogismo che precorre quella del Mill. « Ex eo colligitur Petrum esse animal rationale, quod omnis homo sit particeps rationis. Ita fit vitiosum argumentationis genus quod διαλλήλον veteres appellabant » ([2]). Egli non nega però l'esistenza della verità « in rebus ipsis », conoscibile da Dio, ma solo la possibilità che l'uomo la conosca ([3]); e non nega neppure che l'uomo possa conoscere qualche verità, ma solo che la possa conoscere con certezza. « Minime equidem nego verum ullo modo ad homine cognosci posse: tantum aio, penitus, liquido, certissimeque ab homine cognosci non posse » ([4]). A questa deficienza della ragione supplisce la fede ([5]). Ma anche qui troviamo che, parallelamente alla critica che l'Huet dirige contro la ragione, egli, non solo ammette a supplirla la fede, bensì anche fa proprio il sensismo, anzi il materialismo. Sostiene ([6]) il principio « nihil est in intellectu quod non

---

([1]) p. 66.
([2]) L. I, C. XII, p. 68.
([3]) p. 136 e s.
([4]) p. 137.
([5]) L. II, C. II.
([6]) L. II, C. III.

fuerit in sensu », negando radicalmente, contro Platone, Proclo e Cartesio, che la mente possegga alcun concetto a priori (innato), e dichiara espressamente che contro Platone egli afferma « animum hominis esse huismodi, ut facillime agitetur, cum sensibus per res externas impulsis fibrisque nervorum et spiritibus subinde commotis percellitur cerebrum » ([1]). Lo spirito, insomma, e le sue operazioni sono prodotto cerebrale (« sulcos subtilissimos in cerebro consignatos recognoscens... cernit praesentia... et consecutiones videt » ecc.). Nuova e luminosa conferma che lo scetticismo e il materialismo si congiungono naturalmente ([2]).

Un punto di vista affine a quello di Huet, sostiene Pietro Poiret (1646-1719) nei due libri *De vera Methodo inveniendi veri* e *De eruditione solida, superficiaria et falsa,* dove anch'egli congiungendo scetticismo e sensismo, dichiara che non già nel cattivo uso, ma proprio nella costituzione delle funzioni psichiche, sta il fondamento della loro insufficienza; che la conoscenza umana deve limitarsi al « lumen soprannaturale » da un lato e alle percezioni esterne per opera dei sensi dall'altro; e che ogni attività del pensiero, in quanto « facultas accessoria » non conduce che ad er-

---

([1]) p. 145 e s.

([2]) Su di lui cfr. BARTHOLMÈSS, *Huet ou le Scepticisme théologique* (Parigi, Frank, 1850).

rori e stoltezze ([1]). Ma assai più potente diffonditore del pensiero scettico sulla fine del secolo XVII, alla vigilia del sorriso immortale di Voltaire che doveva assicurare ad esso un'immensa preponderanza in tutta Europa, fu Pietro Bayle (1647-1706), professore a Sedan e a Rotterdam, passato e ripassato dal protestantesimo al cattolicesimo. Già nel suo scritto *Pensées diverses sur la comète de 1680,* si trovano traccie del suo scetticismo poscia ampiamente sviluppato nel famoso *Dictionnaire historique et critique* ([2]), che anche ora è molto utile per l'immensa erudizione che contiene. Contro il panteismo di Spinoza, che egli combatte aspramente, Bayle inclina invece verso l'atomismo; ma non accetta la certezza cartesiana del *sum,* e ritiene che siamo invece più sicuri del mondo esterno che di noi stessi. Impugna anche ogni altra subordinata forma di evidenza come criterio di verità. Le proposizioni della fede, che pure contengono una verità certa, urtano coi più evidenti principî di ragione, ai quali corrispondono maggiormente le eresie, come il manicheismo, senza che ciò nuoccia alla fede cristiana, poichè questa poggia sulla rivelazione ed esige la sottomissione

---

([1]) Di lui scrisse Fleischer, *Po.ret als Philosoph* (Erlangen, 1894).
([2]) La migliore edizione è: Basilea, 1740, a cura Des Maizeaux.

della ragione. Questa « n'est propre qu' à faire connoître à l'homme ses tenèbres et son impuissance et la necessité d'une autre Révélation. C'est celle de l'Ecriture » (art. *Manichéens*). Favorevole all'esperienza che ci offre la materia della nostra conoscenza naturale e storica, in morale, sebbene talvolta egli propenda all'obbiettivismo, affermando che la coscienza di tutti concorda in certi principî, conformi a ragione, sicchè la morale viene a coincidere con la logica, più spesso però egli accentua il subbiettivismo, sostenendo che la convinzione falsa, quando sia incolpevole, giustifica l'azione al pari della vera, e che (secondo abbiamo precedentemente messo in luce) non si può fare distinzione tra coscienza erronea e coscienza veritiera. Propugna costantemente la separazione completa della morale dalla religione, afferma che uno Stato può essere formato di atei, che il peggiore cristiano può essere il migliore cittadino, e anzi che il cristiano zelante è necessariamente condotto a posporre il bene dello Stato, il quale bene esige ciò che il cristiano ritiene ingiusto. L'insistenza, l'acutezza e quasi il piacere con cui Bayle mette in luce le contraddizioni non solo della ragione e del sapere scientifico, ma anche della fede e delle fedi, fanno che in lui, pur sempre ancora scettico su base religiosa, cominci implicitamente lo scetticismo a liberarsi da questa

base e a rivolgere contro essa medesima la punta della sua critica ([1]).

Finalmente lo scetticismo di questa direzione religiosa raggiunge nel « pirronismo » dei *Pensées* di Pascal (1623-1662) la sua espressione più profonda e vibrante. L'opera di Pascal (da questo punto di vista, di eccezionale importanza) sta particolarmente nell'assidere la religione sullo scetticismo, nel costruirla con esso, nel ricavarla da esso. Per Pascal, la mente umana per sè, come semplice mente umana naturale, è assolutamente incapace di qualsiasi conoscenza vera. Perciò il dilemma pascaliano è: o scetticismo, o rivelazione e fede. E se il dilemma si riduce così: « o scetticismo o fede » (anche prendendo questa parola nel senso larghissimo che dà Hume alla sua parola *belief*, o, insomma, intendendo: « pressochè nulla si può *sapere*, pressochè tutto si può *credere* ») il dilemma di Pascal è invincibile ([2]).

([1]) Pregevole storia dello scetticismo sino alla metà del sec. XVIII (compreso lo scetticismo cristiano) è: Tafel, *Geschichte und Kritik des Skeptizismus und Irrationalismus* (Tubinga, Laupp, 1834).

([2]) Sullo scetticismo del Rinascimento in Francia, v.: J. Owen, *The Skeptiks of the French Renaissance* (Londra, Sonnenschein, 1905).

III

Lo scetticismo nell'epoca moderna e contemporanea.

§ 1. — La filosofia moderna comincia con la dotta ignoranza di Cusano e col dubbio di Descartes da lui troppo presto illegittimamente abbandonato. Perchè poco dopo, la critica di Hume all'*io* dimostrava che pur partendo dal *cogito,* si poteva e quindi (secondo il proposito di Descartes) si *doveva* ancora dubitare del *sum;* che cioè il *cogito* non permetteva che di arguire: dunque vi sono dei pensieri, *cogitatur;* ossia *cogito ergo cogito;* vale a dire oltre il semplice *cogito* non si poteva proseguire. Ma come Descartes, ponendo all'inizio del filosofare il dubbio, sebbene troppo presto ritirato, così Spinoza, quantunque gnoseologicamente razionalista, eliminando dal reale fine e valori e quindi srazionalizzandolo, contribuiscono entrambi a fomentare la visuale scettica. E vi contribuisce Hobbes, in quanto, sensista e realista, rinnova nel campo etico-politico la concezione sofistico-scettica (e dei « volontaristi » medioevali) che morale e diritto sono, non già pronunciati di una ragione o spirito assoluti, ma determinazioni operate dall'autorità d'un fatto esteriore. Così alimentata la visuale scettica viene a profilarsi in luce

già col sensismo di Locke, che, cancellando ogni principio razionale a priori (innato), quindi apodittico, assoluto, universale, e dando alla conoscenza come fonte solo i sensi, toglie di conseguenza ad essa la sicurezza perfetta, matematica, che solo nell'ipotesi razionalistica essa possederebbe, e la rende approssimativa, incerta, fallibile, suscettibile di smentite, come tutto ciò che proviene dall'esperienza. Non aveva torto perciò G. B. de Boyer, marchese d'Argens (1704-1771), quando nei suoi libri, *La philosophie du bon sens* etc. [1], *Lettres cabalistiques* etc. [2], *Lettres chinoises* etc. [3] fondava su Locke una sua rinnovazione dello scetticismo o d'un « pyrrhonisme raisonnable » » pel quale egli traeva argomento anche dalla « diversité des sentiments des plus grands philosophes »; e quando, dopo aver rinviato a Locke per la confutazione delle idee innate, aggiungeva: « Puisqu'il doit donc être constant que tout ce que nous concevons passe par nos sens, il doit l'être aussi que nous ne saurions connaître clairement la verité; puisque nos sens nous trompent souvent, et que nous n'avons jamais aucune parfaite certitude qu'ils ne nous seduisent pas » [4]. Ma è in Hume che l'esplicita congiunzione di empirismo e scetti-

---

[1] Londra, o Aia, 1737.
[2] Aia, 1741.
[3] Aia, 1739.
[4] *Lettres cabal.*, t. III, lett. 36.

cismo si compie, è rispetto a lui che il Richter [1] può fare l'oportuna osservazione che « lo scetticismo greco era finito nell'empirismo, l'empirismo inglese finisce nello scetticismo ». Dall'uno o dall'altro capo poi i due finiscono sempre per trovarsi insieme.

La grandezza di questo pensatore e la sua eccezionale importanza per lo scetticismo, sta particolarmente in ciò, che egli è ad un tempo realista e scettico. È un errore ritenere che Hume, proseguendo e integrando il corso del pensiero di Locke e di Berkeley, abbia distrutto l'esistenza d'una realtà indipendente dalla mente e chiarita tale realtà come un'illusione. La direzione del suo pensiero è ben altra. Al contrario, egli dice che con l'annichilare gli oggetti esterni « noi ci riduciamo alle opinioni del più stravagante scetticismo » [2], e che « noi possiamo bene domandare quale causa ci induca a credere nell'esistenza dei corpi, ma è vano domandare se i corpi esistano o no; questo è un punto che deve essere assunto come ammesso in ogni nostro ragionamento » (« That is a point, which we must take for granted in all our reasonings ») [3]. E la risposta che dà Hume è

(1) *Der Skeptikismus in der Philosophie* (Lipsia, Meiner, 1908, vol. II, p. 151).

(2) *Treatise of Human Nature,* L. I, P. IV; Sez. IV; *Works,* ed. Green, I, 513.

(3) *Treat.* L. I. P. IV; Sez. II; *Works,* ib. p. 478.

questa: che del fatto indubitabile dell'esistenza del mondo esterno, la ragione non ci può dare nessuna dimostrazione; che l'esistenza del mondo esterno, dunque, non scaturisce dalla ragione; che è l'istinto (l'immaginazione) che ci costringe all'atto di fede nell'esistenza di esso; che la ragione quindi per cui esso esiste è la non-ragione che c'è, e, perchè c'è, siamo, senza ragione, costretti a crederci (1).

Un potente impulso alla divulgazione della visuale scettica davano subito dopo molti degli scrittori del periodo preparatorio alla rivoluzione francese, Voltaire, Diderot (2), Helvetius, il quale (3) aderisce in sostanza allo scetticismo probabilista di Carneade. Ma anche la dottrina di Kant è apparsa ed appare a molti pensatori come una dottrina scettica. E non senza ragione. Poichè essa lascia largo adito a questa interpretazione: che la realtà conoscibile (fenomenica) è una realtà apparente, e la realtà vera (noumenica) è inconoscibile. La conoscenza, insomma, secondo la guisa irrazionalistica con cui il De Gaultier interpreta il kantismo e l'idealismo in generale, trasforma necessariamente e sempre la realtà vera (noumenica) in realtà

(1) Cfr. la mia interpretazione di Hume (che completa quanto sopra) in *Il Materialismo Critico* (Roma, Casa del Libro, 1934, p. 77 e s.).
(2) *La Promenade du Sceptique ou les Allées*, 1747.
(3) *De l'Esprit, Disc.* I, Ch. I. n. 6.

apparente (fenomenica), è per essenza alterazione del vero essere, falsificazione, menzogna, « bovarysmo ». E se, subito dopo Kant, il moto di pensiero da lui suscitato prese una direzione apertamente scettica negli *Aphorismen* del Platner e del Lichtenberg, nell'*Aenesidemus* di G. E. Schulte [1] e anche nel *Versuch einer neuen Logik* del Mainon, [2] non è difficile nemmeno in Kant trovare delle espressioni e manifestazioni scettiche: come, p. e., là dove parla [3] della poca fiducia che dobbiamo avere nella ragione la quale ci attira con lusinghe in campi inaccessibili e alla fine ci inganna: dove dichiara [4] di aver tolto di mezzo il sapere (intende, però, il sapere teologico) per sostituirvi la fede; dove dice [5] che considerando le affermazioni della ragione solo in base al valore dei loro fondamenti e senza preoccuparsi di considerazioni pratiche, l'uomo rimarrebbe in un perpetuo stato di oscillazione, perchè la ragione fornisce uguali argomenti per le tesi opposte; ed è unicamente per la necessità di agire che l'uomo si può decidere. Questo è ciò che da Sesto a Hume gli scettici hanno sempre affermato [6].

---

(1) ried. Berlino, 1911.
(2) ried. Berlino, 1912.
(3) *Kr. d. r. V.* II ed. or. Vorr. p. XV.
(4) Ib. p. 30.
(5) *Kr. d. r. V.* II ed. or. p. 503.
(6) Per i filosofi tradizionalisti e spiritualisti Kant è esplicitamente dichiarato scettico. Cfr. SARTINI, *Storia dello Scet-*

§ 2. — Ma nel pensiero contemporaneo, a cui lo scetticismo giunge anche lungo la linea del suo aspetto di positivismo, specie se elaborato con rigidità come dal Mill, sotto la penna del quale (particolarmente nei *Three Essays on Religion*) anche la parola scetticismo assai di frequente ricorre; nel pensiero contemporaneo, che va (nel largo mondo, s'intende) sempre più liberandosi dalla nebbia idealistica, lo scetticismo è in pieno trionfo, e ciò proprio tanto più quanto più le correnti che lo incarnano negano ostinatamente, cedendo all'inveterato orrore che quella denominazione suscita, di rappresentarlo. Se noi teniamo presente, come non si può non fare, la limpida determinazione di A. Müller (¹) e cioè che scetticismo è « ogni opinione che non conosce una verità in senso logico » (determinazione in base alla quale anche il detto scrittore rubrica nello scetticismo, il pragmatismo, Vaihinger, Mach e Avenarius) noi abbiamo modo di misurare l'immensa estensione di tale trionfo dello scetticismo sul pensiero contemporaneo. Questo è veramente tutto pervaso e penetrato dallo spirito di Renan. La proposizione che si può considerare riassuntiva della visuale del

---

ticismo moderno (Firenze, Sansoni, 1876) e SAISSET, *Le Scepticisme, Aenésideme, Pascal, Kant* (Parigi, Didier, 1865).

(¹) *Einleitung in die Philosophie* (Bonn, Dümler, 1925, p. 56.

grande scettico della fine del secolo scorso « les verités de cet ordre (filosofico) ne doivent être ni directement niées, ni directement affirmées; elles ne sauraient être l'object de démonstration » ([1]), è diventata, lo si voglia o no, se ne sia o no consapevoli, il fondo comune dell'anima odierna.

La filosofia del Renouvier, la quale alla verità sostituisce la decisione volontaria che tra le tesi opposte della ragione, tutte valevoli, ne sceglie una; la dottrina di Nietzsche, agli occhi del quale le condizioni dell'affermazione e dell'incremento di vita e di potenza tengono il luogo della verità che non esiste; il « bovarysmo » di Jules De Gaultier; il finzionismo o « mitismo », in cui Vaihinger, dalle kantiane idee della ragione allargandolo a tutto il campo della realtà e del pensiero, fa consistere la scienza, la filosofia, la morale, il diritto, che da « verità » divengono così mitiche, per quanto nobili, costruzioni; l'irrazionalismo del Rougier; la dottrina del Meyerson che mostra lo sforzo continuo ma continuamente inane del pensiero per razionalizzare completamente il reale; il relativismo del Simmel da un lato, dello Spengler dall'altro; la concezione della storia della filosofia ridotta a insieme di irriducibili e insommergibili diverse *Weltanschauungen*, del Dilthey; la sostituzione che il pragmatismo di James e di

---

([1]) *Drames Philosophiques*, pref.

Dewey (e quello religioso del Newman) fa alla verità, di ciò che « works out » e della volontà di credere; la critica che F. C. S. Schiller muove alla verità logica in *Riddles of the Sphinx,* cui sostituisce la conoscenza che « works in practice », la sua critica del tradizionale mezzo di conoscenza assoluta in *Formal Logic,* il suo protagoreismo di *Studies in Humanism* che riduce la verità razionale assoluta ad una relativa verità umana; il potente rilievo che il Bradley dà alle contraddizioni del pensiero, della vita e del mondo e che invano egli rimanda per la soluzione ad un impensabile Assoluto; la dimostrazione del valore unicamente pragmatico dei processi e delle assunzioni scientifiche fatta dal Poincaré; il delicato e tormentoso dubbio di Amiel; in qualche misura lo stesso antintellettualismo del Bergson; la sostituzione che Avenarius e Mach fanno alla verità della descrizione o costruzione dei fatti che più risparmi forza e tempo, che sia più « economica »; l'inconoscibilità presentata da A. Balfour come base della fede e la sua sottile difesa del dubbio filosofico; tutto ciò non è, sotto altri nomi, che scetticismo. Lo è soprattutto la fortissima recente elaborazione data dell'irrazionalismo da N. Hartmann, pensatore degno della grande tradizione tedesca, al quale (sia lecito ricordarlo) chi scrive ha per primo rivolta l'attenzione in Italia e col quale i dogmatici idealisti nostrani, quando si accor-

geranno della sua esistenza, s'accorgeranno anche di dovere fare i conti. Lo è infine l'opera di A. France, di questo grandissimo romanziere e filosofo, Voltaire e Renan insieme dell'epoca nuova, l'immenso influsso e l'immensa diffusione della quale sua opera in tutto il mondo mostra quanto lo scetticismo sia congeniale e connaturato con la mentalità presente, proprio di essa, spontaneo e insieme necessario prodotto dell'attuale fase della storia umana ([1]).

Tutto il pensiero contemporaneo vivo è dunque sostanzialmente scetticismo. Esso suona i rintocchi funebri alla « ragione » (assoluta), allo Spirito assoluto, all'Assoluto, e a quella dottrina, che, fondata com'è su queste concezioni, è la vera sola antitesi dello scetticismo: cioè al dogmatismo idealista.

La filosofia si è definitivamente rivelata alla mente contemporanea, secondo il Windelband riconosce e per usare un'espressione sua, « uno scetticismo problematico o un problematismo » ([2]). Persino nei programmi scolastici alla vecchia dizione « principî » o « istituzioni » si è dovuto so-

---

([1]) Bella breve storia (quantunque d'un solo ramo) è: KREIBIG, *Geschichte und Kritik des ethischen Skeptizismus* (Vienna, Hölder, 1896). Di scarso valore: RICHTER, *Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Uberwindeung* (2 vol., Lipsia, 1904).

([2]) *Einleitung in die Philosophie* (II ed. Tubinga, 1920, p. 220).

stituire quella di « problemi ». Quale prova più chiara dell'irresistibile e dilagante trionfo attuale dello spirito scettico, la cui essenza sta appunto nel considerare i sommi argomenti che la filosofia affaccia come alcunchè che è e resta sempre solo problema? ([1]).

IV.

Lo scetticismo in Italia.

§ 1. — Preparato dal potente individualismo di Dante, che si stacca e in certa misura si oppone alle due grandi credenze generali dell'epoca, Papato ed Impero, le giudica, le critica, non vi soggiace, ma vuol modificarle secondo il proprio personale pensiero: di Dante che di sua natura è trasmutabile per tutte le guise ([2]); di Dante che, proclamando che la mente umana deve star contenta ai puri fatti (il *quia*), perchè con le sue sole forze non può penetrarne le ragioni ultime ([3]), afferma un pirronismo positivista pascalianamente colorato; di Dante che coi versi:

([1]) Una brillante storia scettica di tutta la filosofia, in cui cioè lo scetticismo è ricavato come conseguenza della storia della filosofia, è R. Wahle, *Die Tragikömedie der Weisheit. Die Ergebuisse und die Geschichte des Philosophirens* (Vienna e Lipsia, Braumüller, 1925). Il W. era professore all'Università di Vienna.

([2]) *Par.* V, 98.

([3]) *Purg.* III, 35.

E questo ti sia sempre piombo ai piedi
Per farti muover lento, com'uom lasso,
Ed al sì ed al no che tu non vedi [1],

delinea il principio dell' ἐποχή; lo scetticismo in Italia si formula nettamente col Petrarca (indice dell'indole scettica del quale è già il suo appassionato amore per Cicerone) che nel *De sui ipsium et multorum aliorum ignorantia*, oppone all'onniscienza dello scolasticismo e al dogmatismo dei teologi l'incapacità socratica di sapere e il concetto pragmatistico della superiorità dell'azione (della condotta virtuosa) sulla speculazione intellettualistica; e il cui pensiero culmina in un'esplicita dichiarazione di scetticismo. « Saepe diffidens mei ne erroribus implicer, dubitationem ipsam pro veritate amplector. Ita sensim Academicus evasi, nil mihi tribuens, nil affirmans, dubitansque de singulis nisi de quibus dubitare sacrilegium reor. » [2]. Si diffonde largamente mediante il riso gettato da Boccaccio, Ariosto, Pulci, Folengo sulle visuali, le venerazioni, le leggende, le forme letterarie ufficiali. Si intensifica con la critica dei pensatori del Rinascimento contro le concezioni filosofiche imperanti, critica i cui caratteri lo Spaventa riassume così: « scetticismo; dotta ignoranza; la conoscenza non altro che semplice con-

---

[1] *Par.* XIII, 112.
[2] *Ep. Rerum Sen.*, I Ep., V.

gettura » [1]; e ciò già nello scetticismo religioso di Giovanni e di Francesco Pico della Mirandola: il primo dei quali, seguendo Dionigi Areopagita, aderisce alla teologia negativa ed afferma che Dio è « super *veritatem,* superque ipsum esse » [2]; e più energicamente ancora il secondo nell'*Examen vanitas doctrinae gentium* [3], dichiara di volere, a beneficio dell'autorità della rivelazione, mostrare « universam gentium doctrinam superstitione, incertitudine, falsitate, labare ». Si afferma poi in modo gagliardo e tipico coi due maggior nostri uomini di questa età, con Machiavelli e Guicciardini. Il radicale scetticismo dei quali sta appunto nello sguardo fermo e freddo con cui essi afferrano una realtà irrazionale e ne asseriscono l'essere malgrado il suo irrazionalismo, *contro la ragione,* contro ciò che *pretenderebbe* la ragione. Nel quasi compiacimento con cui costoro si indugiano a constatare e a descrivere il perfetto esito di azioni malvage (come l'assassinio di Vitelozzo Vitelli per opera del Valentino) o in generale il successo nell'ámbito politico d'una condotta priva di ogni scrupolo od imbarazzo morale, v'è tutto lo spirito dello scetticismo che mette con marcata e voluta accentuazione sott'occhio i fatti bruti che confutano le costruzioni meramente concettuali

---

(1) *La Filosofia Italiana* (Bari, 1908, p. 69).
(2) *Op.,* Basilea, 1601, t. I, p. 164.
(3) *Op.,* t. II, p. 476.

del dogmatismo idealistico e razionalistico. La constatazione che essi fanno e su cui chiamano l'attenzione, con la naturale soddisfazione di chi ha un argomento formidabile da far valere contro una visuale erronea, la constatazione che il furfante ottiene un successo definitivo e che la grandezza politica o la prosperità economica d'un popolo può esser raggiunta sotto un governo di delinquenti, è la constatazione che esistono solo fatti e non ragione, è la constatazione dell'irrazionalità del mondo, è l'adesione data alla visuale scettica. Guardare in faccia la realtà, irrazionale com'è; e, per il compiacimento di stabilire che la si deve guardare in faccia irrazionale com'è, senza veli razionalistici e illusioni idealistiche, descrivere, imperturbabilmente e quasi con soddisfazione, con la soddisfazione che dà la constatazione d'un fatto anche urtante, ma che conferma la nostra visuale, le sue brutture, i delitti che riescono a buon esito, le infamie con cui si governa: questo è il significato di Machiavelli e Guicciardini e in ciò sta il loro evidente scetticismo [1].

§ 2. — Se durante il soffocamento della Controriforma, che riduce il pensiero italiano presso-

---

[1] Interessante su questo periodo è: J. Owen, *The Skeptics of the Italian Renaissance* (Londra, Sonnenschein, 1908). Tratta di Dante, Petrarca, Boccaccio, Pulci, Machiavelli, Guicciardini, Pomponazzi, Bruno, Vanini.

chè a un balbettio letterario, lo spirito scettico resta sepolto, esso ribalza però in luce con Galileo, con la sua polemica contro il dogmatismo razionalista aristotelico, col suo richiamo ai fatti contro la pura ragione e il semplice raziocinamento, con la sua dichiarazione che negli studi umani « non è nè verità nè falsità » ([1]). Si fa strada nel pessimismo di Foscolo e nell'aperta professione che egli dello scetticismo fa nella *Notizia intorno a Didimo Chierico.* Nell'aspetto particolare di scetticismo storico si afferma robustamente nei *Pensieri sulla storia e sull'incertezza e inutilità della medesima* ([2]) di Melchiorre Delfico. Culmina nella più grande figura che la storia del pensiero italiano presenti, nel Leopardi. L'universo gli appare come un processo casuale e circolare senza alcuna finalità ([3]). Questo processo vano è puramente processo di materia ([4]). Le cose sono per la non-ragione che sono e non perchè una forma o necessità preesistente di Ragione o Spirito le

---

([1]) *Massimi Sistemi,* Gior. I; ed. Vigo, p. 54.
([2]) III ed., Napoli, 1814.
([3]) *Canto d'un pastore dell'Asia.*
([4]) *Frammento inedito di Stratone e Pensieri di varia filosofia,* VII, p. 29, 138, 191, 234, III, p. 42, 279. Questi passi esprimono in modo non dubbio il risoluto materialismo del Leopardi. Ed è meraviglioso come nemmeno l'attestazione che ne dà il Leopardi giovi a far capire a molti che materialismo e scetticismo si congiungono naturalmente e quasi necessariamente.

faccia essere [1]. La storia umana, è caso e ripetizione, caso il suo svolgimento, le invenzioni, la determinazione di grandezza nelle figure storiche o nelle produzioni d'arte. Non esiste nè un Bello nè un Bene in sè; ma il giudizio dell'uno e dell'altro sorge in modo qua e là diverso per l'opera del fatto esterno dell'adattamento, dell'abito, dell'« assuefazione », a cui (e il pensiero è profondamente vero) il Leopardi attribuiva anche il genio e altresì il suo [2]. Come per Hobbes, così per lui la società umana è fondata sull'odio che per natura l'uomo ha pel suo simile; quantunque per reggere e diventar grande essa abbia bisogno, come vuole il pragmatismo di James, il nietzchismo, il finzionismo di Vaihinger, delle « stupende larve » dell'onore, della virtù, ecc. Insomma, il suo pensiero « che non c'è verità nessuna assoluta » è lo stesso di Sesto Empirico [3], e il suo sistema « introduce non solo uno scetticismo ragionato e dimostrato, ma tale che la ragione umana, per qualsivoglia progresso possibile, non potrà mai spogliarsi di questo scetticismo » [4].

Così tutti i motivi essenziali dello scetticismo si concentrano come in foco nella mente di Leopardi. Ne circolano anche, come assai finemente

---

(1) *Ib.* III, p. 37, 221.
(2) *Ib.* 232.
(3) *II,* 119.
(4) *III,* 291.

mise in luce il Donadoni ([1]), nel pensiero del Manzoni, nella sua ironia contro il razionalismo (Don Ferrante) e contro l'autorità (il Conte Zio). Dominano nel libro in cui il Graf ha consegnato tutta la sua esperienza di vita, nell'*Ecce Homo,* ed anche nella sua poesia (v. specialmente *Mi contraddico?*). Lampeggiano anche in quella del Pascoli.

Più ti va lungi l'occhio del pensiero
più presso viene quello che tu fissi:
ombra e mistero.

(*Myricae*).

Ispirano e saturano tutta l'opera dell'autore mondialmente più celebre che abbia l'Italia contemporanea, il teatro di Pirandello, che non è letteralmente altro se non scetticismo portato sulla scena. E nel campo più professionalmente filosofico, attraverso le forme incomplete prese nel Franchi e nel Mazzarella, lo scetticismo, proprio nel periodo del Risorgimento, giunge fra noi alla formulazione più risoluta, piena e rigorosa che dopo Sesto abbia mai avuta, quella datavi da G. Ferrari nella *Filosofia della Rivoluzione* (1851).

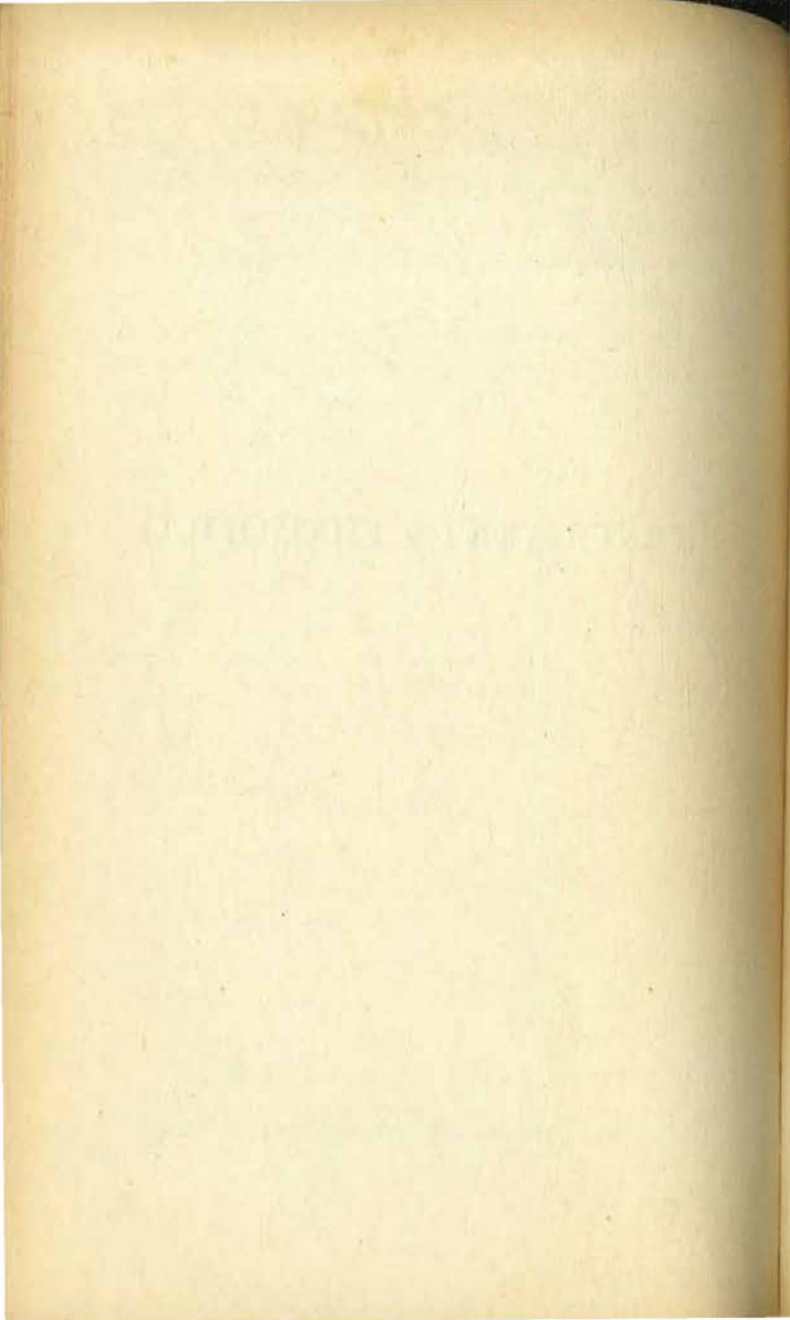
Dello scetticismo si può veramente dire ciò che il Bovio diceva della critica, la quale d'altronde, come il Platner rilevava ([2]), se è veramente tale,

---

([1]) *Scritti e Discorsi Letterari* (Firenze, 1921, p. 294-355).
([2]) *Aph.* .§ 694, 695.

è, non la critica dogmatica di Kant, ma critica scettica; ossia che esso « è l'intimità del genio italiano, è il fondo e il riflesso della nostra satira e di tutta la nostra vita » ([1]). Come di Roma antica, esso è il pensiero proprio e nativo dell'Italia ogni volta che questa non è, dall'oppressione politica e intellettuale e dalla degenerazione che ne consegue, resa estranea a sè e mentitrice alla propria natura.

([1]) Bovio, *Saggio critico del Diritto penale* (Napoli, 1876, pag. 25).

TESTAMENTO FILOSOFICO

« Coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum ». Così opinava il Salmista (XIX, Vulg. XVIII). E Napoleone, contemplando il magico spettacolo del cielo stellato d'Egitto, rivolto allo scienziato Luigi Monge, che lo aveva accompagnato nella spedizione, esclamava: « Qui a fait tout cela? ».

Ma Monge avrebbe potuto la mattina dopo replicare a Napoleone (con risposta che tocca anche la visuale del Salmista) additandogli i quasi impercettibili granelli di sabbia roteanti con momentanea regolarità nel raggio di sole filtrante nella tenda, e chiedendogli: « Qui a fait tout ceci? ». E all'inevitabile risposta che il puro caso d'un tenuissimo soffio d'aria aveva prodotto e sorreggeva quel « sistema » di corpuscoli moventisi nel raggio di sole, avrebbe dovuto proseguire: « O tu che ritieni d'aver avuto ieri un pensiero degno della tua grandezza e di esserti, come pari e competente contemplatore da un lato, adeguato al creatore dall'altro di questo universo che scorgi così immenso da richiedere necessariamente la

mano di Dio, bada invece che piccolo pensiero hai avuto. Questo, che tu scorgi come immenso, avresti invece dovuto scorgerlo, quale veramente è, come un leggero pulviscolo, come quell'istesso pulviscolo che noi vediamo roteare in questo raggio di sole. Avresti dovuto riflettere che se questo apparente immenso venisse improvvisamente contratto nella misura di una noce, con proporzionale riduzione di grandezza di tutto ciò che in esso è contenuto, tu scorgeresti ugualmente la noce come questo immenso; non è esso dunque già ora una noce? E avresti dovuto avvertire che le leggi eterne che reggono questo sistema o creato, asserite espressioni dell'eterna sapienza d'un Dio creatore, sono la stessa cosa delle leggi momentanee che regolano per un istante il roteare nel raggio di sole di questi corpuscoli di polvere; eterne per noi effimeri, sapienti per noi che siamo nati in esse, che abbiamo tratte da esse la possibilità della nostra vita, il cui criterio di sapienza e di ordine è quindi modellato a posteriori su di esse, precisamente come una specie di insetti che fosse nata dalle e nelle violenti irregolarità atmosferiche d'una gola montana agitata da venti vorticosi, troverebbe normale il turbinio disordinato dell'atmosfera, appunto perchè dagli elementi d'un tale ambiente esterno essa specie è stata creata, appunto perchè da siffatti elementi essa è scaturita, proprio di questi è quasi a dire

composta e concreata, e quindi in mezzo ad essi può muoversi e vivere: e se essi appunto le han dato la vita e l'hanno modellata conforme a sè, e se quindi in essi la sua vita regge, è naturale che tali elementi, quali si siano, vengano presi da essa per ordine e leggi eterne di eterna sapienza ».

E perchè mai per Kant una delle due cose che gli riempivano l'animo di religiosa venerazione « sempre nuova e crescente », doveva essere il cielo stellato, proprio per Kant secondo la cui dottrina quel cielo non è che una nostra rappresentazione, dipendente dalla presenza dell'attività sensibile e che sparirebbe con lo sparire di questa?

Stelle: pulviscolo.

* * *

Costantemente s'incontra nella tragedia greca il concetto che Sofocle (*Edipo Re,* 895) esprime così: se azioni cattive ingiuste o mostruose sono tenute in onore, a che adorare gli Dei (τί δεῖ με χορεύειν)? Ovvero: se i malvagi non pagano il fio, il senso morale e la religiosità cadono in rovina:

ἔρροι τ᾽ ἂν αἰδὼς
ἁπάντων τ᾽ εὐσέβεια θνατῶν

(Sof. *Elettra,* 248).

Pensiero a cui fa eco Euripide: se l'ingiustizia è più potente della giustizia, non si può più credere agli Dei:

> ἢ χρὴ μεκέθ ἡγεῖσθαι θεούς
> εἰ τἄδικα ἔσται τῆς δίκης ὑπέρτερα.
>
> (*Elettra*, 583).

Nella tragedia greca avviene che quasi sempre tali azioni, o solo il pensare, sentire e comportarsi « più che da uomo », l'ὕβρις, recano alla fine la rovina che il senso morale e religioso richiede. Zeus difende il debole perseguitato e abbatte il potente che lo opprime, perchè il suo potere è conforme alla legge di Giustizia: δίκαια Διόθεν Κράτη (Esch., *Suppl.* 436). Un qualche Dio manda ai malvagi l'Erine, che, sebbene tarda, tuttavia sempre punisce: ὑστερόποινος πέμπει παραβᾶσιν Ἐρινύν (Esch., *Agam.* 59). Zeus dall'imo dell'Ade, contro la mano temeraria e malfattrice dei mortali, dirige, anche se tarda, la punitrice vendetta: ὑστερόποινον ἄταν βροτῶν τλήμονι καὶ πανούργῳ χειρὶ (Esch., *Coef.* 382). Le Erinni, pur tardi distruggitrici, ὑστερόφθοροι Ἐρίνυες, aspettano al varco il trasgressore (Sof., *Antig.* 1074). Nè il volere della divinità, nel suo non prestare aiuto ai malvagi, può mai essere sopraffatto:

> κρατεῖται πῶς τὸ θεῖον παρὰ μὴ
> ὑπουργεῖν κακοῖς:
>
> (Esch., *Coef.* 956).

E da Omero:

Ζεῦ πάτερ, ἦ ῥα ἔτ' ἐστὲ θεοὶ κατὰ μα
[κρὸν Ὄλυμπον,
εἰ ἐτεὸν μνηστῆρες ἀτάσθαλον ὕβριν ἔτισαν
(*Odiss.*, *XXIV*, 351),

ad Euripide:

Νῦν τήνδ' ἄελπτον ἡμέραν ἰδοῦσ' ἐγὼ
θεοὺς νομίζω, καὶ δοκῶ τῆς συμφορᾶς
ἔχειν ἔλασσον, τῶνδε τισάντων δίκην
(*Suppl.*, 731),

il pensiero di tutti i grandi spiriti greci è costante: si può credere negli Dei solo in quanto essi fanno trionfare il Giusto.

Con ancor maggiore e quasi stupefacente tenacia, questa nota, l'inconcussa fiducia che la giustizia e la bontà abbiano ad avere il sopravvento e il malvagio trionfatore e prospero abbia ad essere alla fine prostrato, domina nei Salmi. Una sola volta il Salmista titubа un istante:

« Mancò poco che i miei pie' non inciampassero...
vedendo la prosperità degli empi.
Perchè sono esenti da dolori...
nè sono tribolati come gli altri mortali.
Perciò la superbia li cinge a mo' di collana,
la violenza li avvolge a mo' di mantello.
L'iniquità erompe dal loro cuore di pietra,
il cuor loro trabocca di malvagi pensieri.
Sbeffeggiano, tengon discorsi perversi,

altezzosamente trattan d'opprimere.
Con la bocca affrontano il cielo,
e la loro lingua passeggia pomposamente la terra.
Ecco perchè il popolo si volge dal loro lato...
Vedeteli là gli empi come sono:
sempre tranquilli, ammassan ricchezze.
Invano dunque io ho tenuto puro il mio cuore
e ho lavato le mie mani nell'innocenza;
poichè sono tribolato lo stesso da mane a sera,
e il mio castigo è lì ogni mattina ».

Ma è il dubbio e la titubanza d'un minuto. Tosto il Salmista riprende la sua fiducia.

« Sì, tu li poni su lubriche strade,
tu li abbatti e li riduci in mucchi di rovine!
Oh come in un batter d'occhio diventan desola-
[zione,
sono annientati, scompaiono in sùbito disastro.
Come sogno, quand'uno si desta,
tu soffi via, o Signore, al tuo risveglio il loro fan-
[tasma ».

(Salmo 73, trad. *Luzzi*).

E resta, quindi, attraverso l'istante di dubbio, inconcusso il pensiero costante nei Salmi che « quelli che fanno il male saran presto falciati come fieno e appassiranno com'erba verde ». (Salmo 37, id.).

Ma quella della tragedia greca e dei Salmi è

una fiducia quasi a dire ancora primitiva, ingenua, inesperta. Ed essa comincia ad essere corretta proprio nel Vangelo.

Ciò, anzitutto, nell'episodio di Getsemani (Mc. XIV, 35; Mt. XXVI, 39; Lc. XXII, 12; Giov. XI, 2), uno dei più commoventi ed umani tra quelli dai Vangeli narrati. La tenebra di tristezza e d'angoscia (ἤρξατο λυπεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν) che invade profondamente lo spirito di Gesù nel momento in cui egli prevede oramai con certezza la catastrofe che sta per travolgere la sua opera di bontà e lui stesso, le stille di sudore e di sangue che gli spreme dalla fronte questa tremenda angoscia nascente dal veder prossimo a soccombere l'ideale di rettitudine per cui egli aveva agito, l'immensamente dolorosa confessione: « l'anima mia è mortalmente triste », περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου, la spasimante preghiera che quell'ora possa passar via da lui e quel calice essergli allontanato, sono fatti il cui strazio penetrante è immediatamente sentito e partecipato da ogni uomo che si trovi in circostanze analoghe e che conosca quindi l'abisso di nera disperazione (περίλυπος ἕως θανάτου) in cui immerge, tra il cachinno dei cinici e dei malvagi trionfanti, la sconfitta definitiva della causa del Bene e del Giusto, per cui egli combatteva o nel cui buon esito confidava e con cui aveva identificato il suo *io;* e sono fatti altresì che rendono Gesù più umano

di Socrate appunto perchè meno di costui eroicamente sereno, imperturbato, impassibile di fronte alla sconfitta e alla morte. Ma se il « padre » non ha ascoltato una preghiera di tale natura, così piena di tensione e di passione, una tale invocazione perchè il Bene e il Giusto non abbiano a soccombere, una preghiera che gli veniva da colui che più d'ogni altro uomo si sentiva suo « figlio », quale altra preghiera per la causa della giustizia ascolterà egli mai? Se non ha ascoltato quella, vuol dire che le sue orecchie sono sorde e il suo cuore chiuso come roccia ad ogni implorazione umana per il predominio del Bene e dei buoni sul Male e i malvagi, cioè che non esiste come « padre » ed è soltanto ciechi elementi o forze naturali. Ossia vuol dire che la primitiva ingenua fiducia della tragedia greca e dei Salmi che Dio, o un potere spirituale sopraindividuale, intervenga a prestar ausilio alla causa della giustizia e del bene nel corso degli eventi umani, è del tutto vana.

Ma la correzione di tale ingenua fiducia si completa nel Vangelo col secondo degli episodi più umani e commoventi di esso (Mc. XV, 34; Mt. XXVII, 46); le parole del Salmo (XXII, 2) che Gesù esclama morendo: « Dio mio, perchè m'hai abbandonato? ». Questo significa che, la speranza, anzi la sicura fiducia, che la Giustizia divina avesse a trionfare, che il regno di Dio, ossia

il mondo di ideali etici per cui uno viveva e operava, dovesse aver il sopravvento nella società umana, questa speranza o fiducia sono brutalmente smentite dai fatti e finiscono nel disinganno e nella disperazione. Significa l'impensabile constatazione che si avvera quella che pare una cosa impossibile, nell'effettuarsi della quale non si può nè si vuole credere, perchè il suo effettuarsi sconvolge la coscienza e ne sradica i cardini, cioè il soggiacere della rettitudine, della giustizia, della bontà, e il gaudioso prevalere su di esse dell'iniquità, dell'arbitrio, della corrutela, della brutalità, della mancanza di carattere, del fariseismo.

Qualche tempo prima di Gesù, due uomini si erano trovati a guidare un cimento, di ben più vasta estensione, dal cui esito doveva dipendere per secoli il destino etico-politico del mondo. Le loro parole furono perfettamente analoghe a quelle di Gesù. Poco innanzi la battaglia di Filippi, quando il presentimento della sconfitta cominciava a prospettarsi, Cassio esprime tuttavia la speranza che egli e Bruto, poichè guidavano la più sacra, nobile e giusta delle imprese (ὁσιώτατον ἔργων καὶ καλλίστων) potranno confidare nell'aiuto degli Dei, θεῶν ἀρωγαῖς ἐπεθαρροῦμεν (PLUT., *Brut.* XXXVII, 3). È questa la preghiera di Getsemani di Cassio: che la giustizia divina allontani il calice della sconfitta del diritto e dell'uomo che lo difende. Avvenuta la sconfitta e poco

prima di uccidersi, Bruto pronuncia la famosa sentenza: « o virtù miserabile, eri una parola nuda, e io ti seguivo come tu fossi una cosa; ma tu sottostavi alla fortuna ». Da tale sentenza, intanto, risulta chiaro il significato greco-romano della parola « virtù », che va intesa cioè non già (secondo s'intende per lo più ora) come le virtù private e riflettenti la cerchia dell'individuo, che sono sempre di scarsa importanza, bensì quale « virtù » civica, lo stare dalla parte della giustizia e dell'eticità nella sistemazione politico-sociale: chè questa era evidentemente la « virtù » che era stata sconfitta a Filippi e che Bruto lamentava fosse soggiaciuta alla fortuna; e tale significato è in realtà il solo comprensivo e giusto, cosicchè il vero giudizio circa il senso morale (e religioso) d'un individuo si ricava soprattutto dal come egli si atteggia e comporta di fronte alle questioni che toccano il predominare o il venir meno dell'eticità e della giustizia nella società. Per « virtù » s'intende sempre prevalentemente, così nel caso di Bruto, come anche in quello di Gesù, servizio prestato a pro' dell'ordine morale del mondo, dell'etica nei rapporti sociali, della supremazia della giustizia nella collettività: nè Gesù disse mai, tranne che per un errore d'interpretazione (ἐκ, ἐντεῦθεν: « *non deriva da* », non già: « *non è di* »; Giov. XVIII, 36) che il suo regno non volesse essere di questo mondo. E quando si traduce

una delle sue solenni parole del Sermone sul Monte, così: « beati i pacifici, perchè essi saranno chiamati i figli di Dio » (Mt. V, 9), non se ne rende bene il senso, chè il testo greco ha εἰρηνοποιοί, cioè, non « pacifici » nel senso di « uomini che stanno in pace », bensì « costruttori di pace », ossia uomini che lavorano, e al bisogno lottano, per costrurre la pace nel mondo, per eliminarvi ogni incentivo di odio, di separazione, di rivalità, di guerra, per combattere coloro che tali incentivi disseminano. Così la promessa annunciata in Mt. VI 33, « cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, e tutto quanto è necessario alla vostra vita materiale vi sarà aggiunto », questa promessa, che l'*individuo,* il quale, operando pel regno di Dio e la sua giustizia, quasi sempre perde invece e beni materiali e libertà e vita, trova ad ogni momento smentita riguardo a sè, questa promessa è pur vera. Perchè Gesù parlava non *a un individuo,* ma *a tutti* (« cercate », non già « cerca »); e non v'è dubbio che se *tutti* cercassero in primo luogo il regno di Dio e la sua giustizia, i beni materiali necessari alla vita, e alla vita agiata, affluirebbero per soprammercato ampiamente a tutti. — Ora, la sentenza di Bruto è quella che Leopardi mette a raffronto con le ultime parole di Teofrasto, ma che meglio va raffrontata con l'ultima esclamazione di Gesù dalla croce. Questa esclamazione, « Dio mio, perchè mi hai abbandona-

to? », e quella sentenza di Bruto sono espressioni di significato identico. Sono l'erompere della disperazione di chi ha creduto fermamente che l'ordine morale fosse *divinitus* destinato a trionfare nel mondo e davanti al cui sguardo improvvisamente alla fine tale convinzione si sfascia battuta in breccia dall'inesorabile realtà che consacra la disfatta di quello sperato ordine morale e assegna la vittoria a chi lo avversa e lo deride, e, per appagare le sue cupidigie, lo calpesta ed annienta.

Quando persone come Gesù e Bruto sono costrette a subire tali amarissime finali esperienze; quando Platone (*Leggi*, 899 D e s.) deve constatare che « la fortuna di uomini cattivi e ingiusti, sia nella vita privata che nella pubblica », il fatto « che uomini empii sono giunti vecchi al termine della vita lasciando i figli dei loro figli nei più alti onori », il fatto che « mediante queste stesse empietà da umili condizioni sono giunti agli imperii e ai più alti gradi, εἰς τυραννίδας τε καὶ τὰ μέγιστα, questo fatto è tale da spingere all'incredulità (ἄγουσι σε πρὸς ἀσέβειαν); quando Euripide deve amaramente concludere che la speranza nell'intelligenza divina reggitrice è annientata dalla vista di ciò che accade nel mondo e specie nel mondo umano,

> ξύνεσιν δέ τιν' ἐλπίδι κεύθων
> λείπομαι ἔν τε τύχαις θνατῶν καὶ ἐν
> ἔργμασι λεύσσων (*Ippol.* 1105);

quando Cicerone per bocca del personaggio d'un suo dialogo deve rammentare che « Diogenes quidem cynicus dicere solebat Harpalum, qui temporibus illis praedo felix habebatur, contra deos testimonium dicere, quod in illa fortuna tam diu viveret » (*De Nat. Deor.*, III, 34); quando Seneca è costretto a riconoscere « deorum crimen erat Sulla tam felix » (*Ad. Marc.*, XII, 6); quando uomini ricchi di pensiero e di esperienza di vita sono obbligati a fare queste constatazioni; quando cioè si vedono nella vita vera, se non in quella rappresentata nella tragedia greca, azioni malvage onorate e ossequiate e i loro autori permanere stabilmente nella piena prosperità del successo più solido e fermo; qual'è la risposta che sembra imporsi al sofocleo τί δεῖ με χορεύειν?

Quando veggo nel mondo il Male e le forze demoniache persistere in trionfo incrollabile; quando veggo errori ed iniquità molte volte confutati, abborriti e maledetti durante la storia, continuamente nel corso di questa risorgere; quando soprattutto li veggo in ogni presente non più riconosciuti come quegli stessi errori e iniquità che si maledicono rispetto al passato, ma scorti, con aberrazione mostruosa, anche da uomini che si dicono o si credono religiosi, sotto la specie di verità e di bene; quando veggo professanti religioni di mansuetudine, dimenticando Luca XVI, 15, Paolo *Efes.* VI, 12 e I Cor. VII, 23, o *Dham-*

mapada, cap. X, essere sempre proni alla Forza, al Diadema, all'Ermellino, alla Porpora, alla Feluca, alla Spada, alla Tiara, ad ogni potenza mondana solidamente assisa, e incorrere diuturnamente nella colpa flagellata da Isaia: « Vae qui dicitis malum bonum et bonum malum, ponentes tenebras lucem et lucem tenebras, ponentes amarum in dulce et dulce in amaro » (v. 20): quando veggo « sempre in alto i ribaldi e i buoni in fondo » (Manzoni) e l'uomo disinteressatamente incapace di solidarizzare col male e veramente pensoso solo del bene umano, sempre perseguitato, tormentato, condannato all'una o all'altra forma di cicuta o di croce; allora, sfondando in me stesso la tenue ragnatela del sogno razionalistico, mi erompe dalle ime radici dell'essere, così, la formulazione del mio

I

TESTAMENTO FILOSOFICO:

Atomi e Vuoto.

* * *

Ma quando d'altro lato percepisco in me l'impossibilità insormontabile di aderire a siffatto Male imperante trionfalmente nel mondo, principe di esso, ἄρχων τοῦ κόσμου (*Giov.* XII, 31; XIV, 30), anzi Dio di esso, θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (II *Cor.*

IV, 31), pur vedendo con chiaro sguardo i vantaggi che con ciò perdo e i danni a cui vado incontro in questa pur breve ed unica vita; quando non ostante la perdita dei primi, così allettanti, e l'incombere dei secondi, così aspri e duri, sento persistere e fiammeggiare invincibilmente in me questa, dal punto di vista umano e razionale, « pazzia », di stare, in opposizione ad ogni mio evidente interesse, contro siffatto Male saldo dalla parte del Bene; quando avverto in me l'assurdo — il miracolo, il divino — dell'impossibilità insuperabile di pormi al seguito e servizio del Male e rinnegare il Bene, e ciò senza, anzi contro, ogni ragione utilitaria, ossia contro ogni ragione determinabile; quando sento quindi presente entro di me, in guisa assai più intima e vivificatrice e inspiratrice che non nei molti il Dio da essi creduto e rispettato o venerato a parole con mera esteriorità e formalismo, questo « slancio » (*élan vital*) dell'Eterna Volontà di Vero e di Bene che diventa in me il mio impulso ad abbracciare energicamente e ad affermare a costo d'ogni detrimento mondano ciò che scorgo come verità e come bene; quando avverto quello « slancio » come alcunchè che mi è trascendente e sopraindividuale poichè mi costringe anche con mio danno a seguirlo ed obbedirlo, quantunque esso non sia certo il Ciò che ha suscitato questo mondo di crudeltà e di male, di irrazionalità e di assurdo,

e quantunque io non sappia, se un tal mondo a lui antitetico e ostile esso riuscirà a definitivamente padroneggiare; quando scorgo che se al Vero si dà il nome di Dio, allora questi è la mia stessa negazione che di lui, in una o l'altra delle consuete concezioni che se ne hanno, io compio, con mio svantaggio e pericolo, contro i pregiudizi, le ipocrisie, gli opportunismi; quando sento che, supposto che ci fosse un giudizio divino futuro che scruti le reni degli individui, ciò che solo potrei recare dinanzi al Giudice per controbilanciare colpe e deficenze, sarebbe tale mio attaccamento *senza scopo* al Bene del mondo contro il Male che vi domina, e il dolore *senza scopo,* che mi toglie ogni sorriso, per lo spettacolo del Male imperante e trionfante nella natura e nella storia umana, della falsificazione e del guasto di coscienze che esso trionfando cagiona, della scia di tormenti, strazi e lagrime che esso si lascia dietro nel suo passaggio trionfale; allora mi appare che oltre gli atomi e il vuoto all'esterno, ossia la platonica « materia » del *Timeo,* il χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος (49 A), l'ἐκμαγεῖον (50 C) o l'ἀναγκαῖον opposto al θεῖον (68 E), o il κόσμος giovanneo dove impera il πονηρός (I° Giov., v. 19); ἄρχων καιροῦ τοῦ νῦν τῆς ἀνομίας, c'è all'interno, incoordinato con essi, alcunchè di diversa natura e di diversa origine: sento allora di credere, se non

nel θεός, nel θεῖον; e allora così mi si completa il mio

II

Testamento Filosofico:

Atomi e Vuoto

e

Il Divino in me.

Ἄτομα καὶ κενόν - Ψυχὴ δ'οἰκητήριον δαίμονος

Democr. *Phys.* 1, *Mor.* 1 (Mül.)

Μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ
Μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν

(I Giov. IV, 4; III, 20).

99. 15

II Storia.

QUESTO LIBRO DI GIUSEPPE RENSI FU COMPOSTO ED IMPRESSO PER I TIPI DELLA SOCIETÀ ANONIMA « LA TIPOGRAFICA VARESE » IN VARESE, VIALE MILANO N. 20, E DALLA STESSA COMPIUTO IN VOLUME, PER LA SOCIETÀ ANONIMA EDIZIONI CORBACCIO, IL GIORNO 15 MAGGIO 1939-XVII.

I CORVI

COLLANA UNIVERSALE MODERNA

Segue: **VOLUMI PUBBLICATI**

38. JEROME K. JEROME - TRE UOMINI IN UNA BARCA (VI)
39. NINO SALVANESCHI - IL TORMENTO DI CHOPIN (VE)
40. FRANZ WERFEL - ANNIVERSARIO ([illegible])
41. JAKOB WASSERMANN - GLI ANNI PERDUTI (S)
42. PAUL DESCHANEL - GAMBETTA (VE)
43. NINO SALVANESCHI - SIRENIDE (OL)
44. ANGELO FRATTINI - LA DONNA SU MISURA (VI)
45. RAMÓN GOMEZ DE LA SERNA - IL DOTTORE INVEROSIMILE (VI)
46. MIGUEL DE UNAMUNO - COMMENTO ALLA VITA DI DON CHISCIOTTE (AR)
47. GUALTIERO GUATTERI - I BASTARDI DI NAPOLEONE (VE)
48. PANTELEIMON ROMANOV - LE NUOVE TAVOLE DELLA LEGGE (S)
49. ANGELO FRATTINI - MARITO E MOGLIE MODELLO (VI)
50. PAOLO ZAPPA - FRA I LEBBROSI (VE)
51. GIOVANNI RAJBERTI - IL GATTO (AR)
52. FERENC MOLNAR - I RAGAZZI DELLA VIA PAL (GR)
53. EMILIO CECCHI - L'OSTERIA DEL CATTIVO TEMPO (AR)
54. LUIGI TONELLI - MANZONI (AR)
55. JACK LONDON - IL RICHIAMO DELLA FORESTA (GR)
56. LÉON FRAPIÉ - LA MATERNELLE (GR)
57. JOHN GALSWORTHY - IL PATRIZIO (S)
58. ERNESTO RENAN - LA VITA DI GESU' (OR)
59. ERNESTO RÉNAN - GLI APOSTOLI (OR)
60. EDOARDO SCHURÈ - LA SACERDOTESSA D'ISIDE (S)
61. ENRICO BERGSON - L'EVOLUZIONE CREATRICE (AR)
62. LUIGI TONELLI - IL TEATRO CONTEMPORANEO ITALIANO (AR)
63. JOHN GALSWORTHY - AL DI LÀ... (S)
64. PAOLO ZAPPA - « DATE POSIZIONE! » (GR)
65. F. H. BURNETT - IL PICCOLO LORD (GR)
66. GIUSEPPE RENSI - PARADOSSI D'ESTETICA E DIALOGHI DEI MORTI (AR)
67. EUCARDIO MOMIGLIANO - FEDERICO II DI SVEVIA (VE)
68. GIOVANNI LOCKE - PENSIERI SULL'EDUCAZIONE (R)
69. LUIGI TONELLI - TORMENTO (S)
70. JAKOB WASSERMANN - LE MASCHERE DI ERWIN REINER (S)
71. MARIA DI BORIO - RICOMINCIARE (OR)
72. ACHILLE CAMPANILE - MA CHE COSA È QUEST'AMORE? (VI)
73. B. BARAVELLI RUFFONI - ANNA D'AUSTRIA (VE)
74. GUIDO STACCHINI - VERA STORIA DI DON GIOVANNI (S)
75. JOHN GALSWORTHY - IL POSSIDENTE (S)
76. JOHN GALSWORTHY - IN TRIBUNALE (S)
77. ALDOUS HUXLEY - LIMBO (S)
78. HENRI BÉRAUD - IL MARTIRIO DELL'OBESO (V)
79. PAUL BOURGET - TERRA PROMESSA (S)
80. GIOVANNI JOERGENSEN - PELLEGRINAGGI FRANCESCANI (O)
81. ITALO SVEVO - SENILITÀ (S)
82. FRANÇOIS MAURIAC - IL FANCIULLO [illegible]ENATO (S)
83. ANDRÉ MAUROIS - NÈ ANGELO NÈ [illegible]
84. V. E. BRAVETTA - LUCULLO (VE)
85. KNUT HAMSUN - VICTORIA (S)
86. ITALO SVEVO - UNA VITA (S)
87. ITALO SVEVO - LA NOVELLA DEL BUON VECCHIO E DELLA BELLA FANCIULLA (S)
88. ALFREDO MORI - L'ORATORIO DI POSTELLA (S)
89. CORRADO BARBAGALLO - L'ORO E IL FUOCO (AR)
90. BRUNO CASSINELLI - IL RE DEI FIAMMIFERI (VE)
91. MARK TWAIN - LE AVVENTURE DI TOM SAWYER (VI)
92. FRED EGGARTER - GUGLIELMO TELL (VE)
93. HENRI MURGER - LA BOHEME (S)
94. MASSIMO GORKI - IL LIBRO DEGLI UOMINI RUSSI (S)
95. ALBERT LONDRES - I FORZATI DELLA GUIANA (OL)
96. VITTORIANO SARDOU - LA TOSCA (GR)
97. ARTURO LANOCITA - QUELLA MALEDETTISSIMA SERA (G)
98. BYRON - DON GIOVANNI (AV)
99. GIUSEPPE RENSI - AUTOBIOGRAFIA INTELLETTUALE (AR)
100. EDUARDO MALLEA - LA CITTA' SUL FIUME IMMOBILE (S)
101. GUIDO STACCHINI - ULTIME STORIE IMMORALI (S)